الفكر الإسلامي بين الإبتداع والإبداع

دكتور
محمد أحمد عبد القادر
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

اهداءات ٢٠٠٢

الشاعر/ عبد العليم القباني

الإسكندرية

الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع

دكتور
محمد أحمد عبد القادر
كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

دار المعرفــة الجامعية
٤٠ ش سوتر ـ الأزاريطة ـ الاسكندرية
تليفون : ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

« وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله »

صدق الله العظيم

الأنعام — ١٥٣

مقدمـــة

الفكر الاسلامى كأى فكر يتخذ مسارات متعددة فى سبيل أداء (رسالته) والوصول الى الغاية التى قام من أجلها • وعندما أقول ان الفكر الاسلامى كأى فكر بهذا الصدد فاننى أعنى بذلك أن فى هذا الفكر عموميـــة يشبه من خـــلالها غيره ، كما أن فيه خصوصية يختلف بها عما سواه • أما بالنسبة للعمومية فان كل فكر ابان نشأته تشغله قضـــية أو عدة قضايا تنضوى تحت (غاية) أو (هدف) معين ، ولكن يحدث احيانا أنه فى سبيل بلوغ تلك الغاية أو السعى الى ذلك الهدف أن تتعدد السبل ، أو لنقل تتعرج بمـــا يتهدد معه سلامة (المقصد) ووحدة المذهب •

ان سياق الفكر الفلسفى على امتداده شاهد على زوال مذاهب واستمرار أخرى ، وشاهد أيضا على أن استمرارا ظل نقيا خالصا كما حدد له من قبل بينما ظر استمرار آخر محرفا مشوبا بالخلط والتشويش •

أما الخصوصية فى فكرنا الاسلامى فهى أنه (اسلامى) وكونه اسلاميا يضفى عليه طـــابعا دينيا والا قلنا عنه انه فكر عربى • فالعروبة هنا كجنس لا تصبغ هذا الفكر بطابعها بقدر ماصـــبغه الاسلام كدين • هو اذن (فكر دينى) ان أردنا أو لم نرد ، وكونه فكرا دينيا يفرض بطبيعته تساؤلات وحساسيات • أما من جانب الحساسيات التى يثيرها مثل هذا الفكر هو أنه يمت بصلة وثيقة لهذا الدين ولم لا وقد تشرف بحمل اسمه وانتسب اليه (فكر اسلامى) ويفرض مثل هذا الانتماء بالضرورة واقعا مؤداه أن لا انفصال بين (الدين) و (الفكر) • ان الباحث فى مجال الفكر الاسلامى يجد

نفسه منساقا الى الخوض فى بعض المسائل الدينية وهو مستغرق فى سياق الفكر منشغل بقضاياه • وان اجتهد أن ينحى مسائل الفكر جانبا وأن يقصيها عن مجال الدين • وهنا تكمن الحساسية أو لنقل الخطورة حيث يمتزج الدين بعقائده على الفكر بقضاياه ، فلا تكاد تحدد عن أى تتحدث حين تتحدث • ومن هنا تأتى هذه الدراسة التى بين أيدينا لتلقى الضوء على ذلك التزاوج بين الدين والفكر متسائلين لاول وهلة : وهل هناك تعارض بين الدين والفكر ؟ أليس ثمة فكر فى الدين ؟

ان الهدف من دراستنا هذه هو الصلة بين الدين والفكر من خلال بعدى • (الابتداع والابداع) •

ومن ناحية أخرى فان انحراف الفكر المجرد يجعل منه فكرا حاد قليلا أو كثيرا عن هدفه ، أما انحراف الفكر الدينى فجد خطير يجاوز فى خطورته الخطأ الى الخطيئة • أو لنقل بعبارة أخرى ان معيار الحكم على الفكر المنفصل عن الدين يكون من خلال مقولة (الصواب والخطأ) أما معيار الحكم على الفكر الدينى (كالفكر الاسلامى) انما يكون من خلال مقولة (الايمان والكفر) ، ولعل البون بينهما شاسع •

وانطلاقا من قضية الابتداع والابداع بهذا المعنى الذى أردت توضيحه يمكننى أن أتعرض لبعض المسائل الفرعية فى اطار هذه (القضية الكبرى) • ومن هنا يمكننى أن أطرح عدة تساؤلات لعل فى هذا البحث ما يجيب عنها ويزيل استفهامها :

— كيف يبدأ الفكر وكيف يمكن أن يستمر نقيا خالصا من أية تأثيرات سلبية تعوق مسيرته وتضلل مساره ؟

— ما هو الفكر (الخارج) وما هى معايير خروجه وما السبيل الى (اقامته) ان (اعوج) ؟

— هل من الابتداع ما هو ابداع ؟

— ما هى الصلة بين كل من الابتداع — الاتباع — الابداع ٠

هذه وغيرها تساؤلات تفرض نفسها على سياق البحث وتعطى مؤشرا يدل على وجهة البحث وغرضه ٠ ونناقش فى هذه الدراسة هذين البعدين فى الفكر الاسلامى : الابتداع والابداع من خلال بعض النماذج المثلة لهذا البعد وأخرى ممثلة لذاك البعد وينقسم تناولنا لهذه الدراسة الى قسمين نناقش فى القسم الاول منهما نماذج من الفكر الاسلامى مبتدعا محاولين بيان أوجه ذلك الابتداع وتحديد عناصره ، ثم نردف ذلك فى القسم الثانى بمناقشة الفكر الاسلامى مبدعا متعرضين لاهم مظاهر الابداع من خلال النماذج التى سنتناولها بعد كل هذا نعقب بخاتمة للبحث نضمنها أهم الملاحظات والنتائج التى انتهت اليها هذه الدراسة ٠

عن معنى الابتداع •• النشأة والتطور :

البدعة فى الدين هى مالم يشرعه الله ورسوله ، وهو مالم يأمر به أمر ايجاب ولا استحباب • فأما ما أمر به ايجاب أو استحباب وعلم الامر به بالادلة الشرعية فهو من الدين الذى شرعه الله تعالى: ولهذا كان عمر بن عبد العزيز يقول « سن رسول الله ﷺ سننا ، الاخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله ليس لاحد تغييرها ولا النظر فى رأى من خالفها ، من اهتدى بها فهو مهتد ، ومن استنصر بها فهو منصور ، ومن خالفها وأتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيرا » [١] •

واذا أردنا أن نحدد معنى الابتداع لغة فانه يتداخل — للصلة اللغوية — مع معنى الابداع ، وأبدع الشىء اخترعه وأنشأه على غير مثال سابق ، وابتدع أتى بالبدعة وهى الحدث فى الدين بعد الاكمال [٢] • وذلك مثل قوله تعالى : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » (الحديد — ٢٧) •

معنى ذلك أن (الابتداع) أمر طارىء أو هو بالاحرى زيادة أو (تزيد) على أمور سبق أن وجدت ثم أدخلت عليها زيادات • وهنا نريد أن نستوضح بعض المسائل حتى نكون على بينة من أمرنا منذ البداية :

— هل كل أمر موجود ثم دخل عليه تعديل ما أو زيادةما يعد ذلك ابتداعا ؟

---

(١) انظر ابن تيمية : نقض المنطق ص ٩١ دار الكتب العلمية • بيروت •
(٢) انظر ، مختار الصحاح ص ٤٣ •

الحقيقة أن تحديد (الاصل) هو الاساس الذى يترتب عليه ما اذا كانت الزيادة ابتداعا أم غير ذلك • ومعنى ذلك أيضا أن (الاصل) اذا كان عقيدة أو جملة عقائد دينية فان أية زيادة عليها

مرفوضة وبحسم ، خاصة فى مجال عقيدتنا الاسلامية• ونلاحظ أن هذه الزيادة الجديدة الطارئة أو هذا التعديل الناشىء يسميه القائمون به (تجديدا) ويسميه أصحاب (الاتباع) انحرافا وزيغا وابتداعا• وهنا أريد أن أقرر الرفض التام لان يسمى التغيير فى مجال العقيدة — تعديلا كان أو زيادة — تجديدا • ان (التجديد) له متطلبات منها أنه يصبح ضرورة ملحة عندما يتهاوى فكر ما من الداخل أو عندما تصيبه شيخوخة من داخله مما يتطلب معه تدخلا سريعا من أجل استئصال مواطن الضعف والمرض فيه بما يضمن له سلامة الاستمرار • ان هذا انما يصلح فى مجال الفكر الذى هو فى النهاية (تصورات بشر) ولكن يستحيل ادخاله فى مجال العقيدة •

فلا يمكن أن يقاس الاسلام على أى دين آخر خاصة على المسيحية ، أو بعبارة أخرى من الخطأ بل من الخطر تصور التجديد فى الاسلام على نحو تصور الاصلاح الدينى الذى قام به مارتن لوثر، ان هناك اختلافا كبيرا بصدد ما يسمى بالتجديد العقائدى بين كل من الاسلام والمسيحية • فاذا كانت المسيحية لم تكتمل عقائدها فى عهد المسيح ، فان الاسلام تحددت أركانه واكتملت فى عهد الرسول ﷺ : « اليوم اكملت لكم دينكم » • (المائدة — ٣) •

يقول الدكتور محمد اقبال (٣) ينبغى أن نوضح الفارق بين

---

(٣) انظر ، تجديد التفكير الدينى ص ١٨٧ ترجمة عباس محمود • القاهرة ١٩٥٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر •

التجديد والاصلاح الدينى فى أوربا ، فان أية محاولة تجديد كى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها لا ينبغى أن تعدل من أصوله مادام القرآن الكريم له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات وأحكام وأمور تخص البشر فى دينهم ودنياهم « مافرطنا فى الكتاب من شىء » (الانعام — ٨) ومادام النص قد انتهى برسول الله ﷺ (*) .

ان عدم التثبت فى رواية الانجيل أو الاتفاق على رواية واحدة له أتاح ثغرات عديدة فدخلت المسيحية آراء ومعتقدات أصبحت على مر الزمن جزءا من المسيحية ذاتها ، كمبدأ الاعتراف وصكوك الغفران الامر الذى أتاح الفرصة لقيام بعض الاصلاحات التى تحاول التدخل فى صلب العقيدة مثل اصلاح لوثر . أما فى الاسلام فان ختم الرسالة الالهية واعلان اكتمال الدين يعنى أن ليس هناك تطور فى الاسلام ذاته كعقيدة ، ومن ثم فلا مجال لمذهب دينى جديد فى الاسلام يعدل من عقائده وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية . وفى اطار هذه الحقيقة التى انتهينا اليها يمكن أن نحكم — دون تردد — بالمروق على كل الحركات التى جاءت بعد الاسلام وحاولت أن تدخل أدنى تعديل على عقائده أو أصول الدين فيه أو حتى فروعه . وفى ضوء ذلك يمكن استبعاد فرقتى البابية والبهائية اللتين حاولتا نقض مبدأ النبوة وانقطاع الوحى فى الاسلام ، فضلا عن أن كلا منهما قد جاءت بكتاب وأحدثتا تعديلا جوهريا فى أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج (*) .

(*) نتناول فى القسم الثانى من هذه الدراسة بعض معانى التجديد من خلال اكثر من نموذج .

(*) سنعرض فيما بعد لنماذج من الفكر الغريب الذى التبس بالعقيدة فحرف وانحرف .

وهنا نتوقف وقفة حيث يتفق (المتبعون) وسياق ما ذكرنا من أنه لا مجال للتجديد فى العقيدة وان ما يسمى تجديدا فى هذا الصدد ان هو الا تبديل لحق ومحاولة ادخالة فى اطار الباطل ولكن هيهات فلقد « جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا » .
(الاسراء — ٨١) .

ويزيد (المتبعون) على ذلك أن هناك أدلة سمعية مؤكدة توضح أن الاكتمال هو السمة التى يتميز بها الاسلام كعقيدة ، حيث يقول تعالى : « فماذا بعد الحق الا الضلال » (يونس — ٢٢) .

ويقول جل شأنه : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (آل عمران — ٣١) وغير ذلك من الآيات التى تؤكد فضل الاتباع) والاتباع هنا يمثل قمة الايجابية حيث أنه ليس مجرد تقليد وانما (اقتداء) و (تأس) « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » (الاحزاب — ٢١) وفى صحيح مسلم أن الرسول (ﷺ) قال : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » بمعنى أن من أحدث فى الاسلام ماليس منه فى شيء ولم يشهد له أصل من أصوله فهو مردود ولا يلتفت اليه . (٣) .

وفى صحيح مسلم أيضا قول الرسول (ﷺ) : « أما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة » .

ونتفق هنا على أن أية محاولة لاى تعديل من أى نوع فى الاسلام كعقيدة فان ذلك يعد انحرافا ويدخل تحت باب الابتداع .

---

(٣) نلاحظ أن أصحاب (الاتباع) يجعلون من هذا الحديث وغيره قاعدة من القواعد التى يستندون اليها فى ابطال المحدثات والبدع .

ولكن من جانب آخر فان الفكر الاسلامى — ولا يمكن أن تتساوى العقيدة والفكر — لا يعد أى تطور أو تعديل فيه ابتداعا ، فالمحك هنا اذن مختلف ، اذ أنه عندما يكون المحك هو (العقيدة) فان محاولات التطوير ان هى الا (ابتداع) أما اذا كان المحك هو (الفكر) فالامر هنا يسمح بالتجديد والتطوير حيث أن التجديد هنا يمكن أن يكون (ابداعا) • واذا كان الفكر باعتباره جملة آراء ومذاهب وتصورات قابلة للتأييد أو النفى ، مع كونه يسمح من حيث الموضوع والمنهج لان يدخله التجديد الا أننى استدرك وأقول : ولكن بحدود ووفقا لقواعد وأسس ؟

وهنا قد يتساءل البعض : أليس ثمة تناقض فى هذا القول اذ كيف يجتمع (التجديد — مع ما فيه من طلاقة رؤية وانطلاق تغيير مع (التحديد) أو يسميه البعض (التقييد) ؟ كيف يسمح بالتجديد فى مجال الفكر ثم نحاول أن نصب ذلك التجديد فى قوالب ؟

ان التجديد فى مجال الفكر لا يتعارض مع القواعد والاسس ، فان تلك القواعد بمثابة السياج الذى يتيح للفكر أن يتقدم من خلاله ويحفظه فى الوقت نفسه من (الترنح) ذات اليمين وذات الشمال • وكيف لا تكون هناك ضوابط وقواعد تحكم الفكر وهو ليس كمطلق الفكر وانما هو فكر منتسب الى الاسلام وهو دين الالتزام بالقواعد والاصول • وكلما كان الفكر الاسلامى أكثر التزاما بتلك القواعد والاصول كلما كان أقدر على التطور وعلى الابداع ، اذ أن (الابداع) لا يعنى مطلقا (الانفلات) من ضوابط الفكر الدينى أو مجرد الخروج عليه • ولعلنى أوضح فيما بعد نماذج لفكر اسلامى (تطور) واستمر فتيا من خلال مبدأ (الالتزام) بينما جنح فـــكر

آخر يزعم الانتماء للاسلام (متحللا) من تلك الاصول التى يعتبرها أغلالا فضل وانحرف (٤) •

وهكذا نقرر أن ليس كل تجديد أو تطوير (ابتداعا) كما أنه ليس مجرد التقليد يعد اتباعا ، وتحديد ذلك راجع فى تصورى الى المحك الذى نقيس كل مسألة وفقا له •

ولعل ذلك التوضيح المسبق للحدود الفاصلة بين الابتداع والاتباع وبيان الادلة السمعية التى يذكرها أهل (الاتباع) يستتبع كل ذلك القاء الضوء على مسيرة الفكر الاسلامى ومحاولة التعرف على تأثير البعدين (الابتداع والاتباع) على تلك المسيرة •

ويتعارف معظم المؤرخين والكتاب والباحثين على اطلاق اسم (الفلسفة الاسلامية) على جوانب الفكر الاسلامى ، ومن هنا فان تناولنا لهذين البعدين انما يكون من خلال هذا الفكر الاسلامى فى مساره أو الفلسفة الاسلامية فى مسيرتها ويمكن القول ان أسبق جانب من جوانب الفكر الاسلامى ظهورا هو (علم الكلام) وهو أكثر صور ذلك الفكر التصاقا بالدين خاصة فى طور النشأة • ولعل قيام علم الكلام بمهمة الدفاع عن الدين ومعتقداته يفسر لنا سبب ذلك الالتصاق ، اذ أن نقطة الانطلاق كانت من الدين والغاية أيضا كانت هى الدين • ولعل البعدين اللذين نتحدث عنهما (الابتداع والاتباع)

---

(٤) خير تعبير عن الفكر القائم على أصول الدين الملتزم بعقائده والفكر الذى حاول أن ينتزع نفسه من كل أصل دينى الحق تعالى: « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون ، ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار » (ابراهيم ٢٥ ـ ٢٧) •

تمثلا أول ما تمثلا من خلال نشأة علم الكلام بوصفه أول وأهم مظهر من مظاهر الفكر الاسلامى من خلال المؤيدين والمفكرين • وهكذا كانت نشأة علم الكلام كأول جوانب الفكر الاسلامى مؤذنة بذلك الانقسام القائم بين من يتبنون سبيل الاتباع ومن يحاولون التجديد من خلال الفكر الا أنهم فى نظر أولئك ان هم الا مبتدعون ، فماهو مقدار الصواب أو الخطأ فى مذهب كل فريق •

أما المتبعون ، وهنا يمكننا أن نحدد هويتهم فهم الذين يرون أن القرآن بما يحوى كاف ، والسنة النبوية بما أوضحت وهدت فيها الغناء ، معنى ذلك أن أهل الاتباع انما يحددون مفهوم الاتباع الصحيح بأنه اتباع للقرآن الكريم « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » واتباع لسنة رسول الله ﷺ فكرا أو قولا وسلوكا ، وتحقيقا لهدى الرسول الكريم (ﷺ) : تركت فيكم ما ان تمسكتم به فلن تضلوا بعدى أبدا ، كتاب الله وسنتى » • هذا هو السبيل الصحيح فى الاتباع حيث لا فكر الا من خلال أقوال الرسول الكريم ﷺ ولا تفكر الا من خلال آيات القرآن العظيم • وهؤلاء (المتبعون) بطبيعة الحال يرفضون علم الكلام ويذمون المشتغلين به (٥) •

ان القرآن وان عنى فى مواضع كثيرة ببطلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة على اختلاف دياناتهم ومللهم ، فقد نهى مع هذا عن الفرقة فى الدين ، وعن الجدل مع المخالفين الا بالحسنى وذلك استمالة منه للقلوب وحرصا على الالفة والوحدة •

---

(٥) انظر ، د• النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام هـ١ ، د• صبحى : فى علم الكلام ، د• أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د• بدوى : مذاهب الاسلاميين • ط١ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية •

يقول تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى — ١٣) .

ويقول جل شأنه : « وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (الحج — ٦٨ / ٦٩) . وهكذا مضى زمن الرسول ﷺ على رأى واحد وعقيدة واحدة ، هى ما جاء فى كتاب الله « لانهم أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والاوهام » (٦) .

ويذكر المقريزى أنه لم يرو قط من طريق صحيح أو سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات (٧) .

ويذكر أبو الحسين الملطى (ت ٣٧٧هـ) أن من أصول أهل السنة الايمان بالقدر خيره وشره ، وترك المراء والخصومات والجدال فى الدين (٨) .

ولقد روى عن الامام مالك (ت ١٧٩هـ) أنه قال : اياكم وأهل البدع ، قيل يا أبا عبد الله ومن هم أهل البدع : قال أهل البدع الذين

---

(٦) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة) ، نقلا عن مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ٢٧٢ القاهرة ١٩٤٤م .

(٧) المقريزى : الخطط المقريزية جـ٤ ص ١٨١ طبعة مصر ١٣٢٦هـ .

(٨) الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ١٢ الاستانة ١٦٣٦م .

يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان •

وروى عن أبى حنيفه (ت ١٥٠هـ) أنه قال : لعن الله عمرو بن عبيد فانه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام •

وكان سفيان الثورى (ت ١٦١هـ) ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول : عليكم بالاثر واياكم والكلام فى ذات الله •

ويقول جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) الذى له رسائل فى رد مذهب القدرية والخوارج والغلاة من الروافض (٩) : ان الله تعالى أراد بنا شيئا ، وأراد منا شيئا ، فما أراده بنا طواه عنا ، وما أراده منا أظهره ، فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا (١٠) •

ويفسر الامام جلال الدين السيوطى (ت ٩١٤هـ) تسمية علم الكلام بهذا الاسم بأن الكلام ضد السكوت وأن المتكلمين قد تكلموا فى المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغى الصمت وعدم الخوض فيها (١١) •

تلك كانت حجج أصحاب (الاتباع) الذين رموا كل من (تكلم) بالابتداع ، أو بعبارة أخرى فان أولئك (المتبعين) ذهبوا الى أنهم (اتبعوا) عندما ساروا على الطريق والتزموا الاصول والقواعد ،

---

(٩) البياضى : اشارات المرام ص ٣٤ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣٦٣ •

(١٠) انظر ، الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٤٧ •

(١١) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٥٧ نشرة د• النشار •

أما أولئك (المبتدعون) فلم يفعلوا ذلك الا لانهم (حادوا) عن الطريق و (انحرفوا) عن الاصول •

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل جاوز هؤلاء المتكلمون — الاوائل على وجه الخصوص — سبيل الاسلام عندما حاولوا أن (يتعقلوا) بعض مسائل الدين ؟ وهل فارقوا الجماعة فى ذلك ؟

الجواب يأتى من أولئك الذين اتهموا بالابتداع والمروق عن الجماعة: لا،فلستم أولى بالاسلام منا ولا أنتم أشد حرصا على التمسك بأصوله والالتزام بقواعده وعقائده •

وهنا أيضا نتوقف لنحكم بانصاف بين الفريقين وأيهما على الصواب وأيهما على الخطأ ولا نقول أيهما على الحق وأيهما على الباطل • نحن هنا فى رحاب الفكر ، وهو وان كان فكرا متصلا بالعقيدة قائما على أساس منها الا أن ذلك لا يسوغ لأحد أن يجعل معايير التقويم — كما هو فى العقيدة — ايمان أو كفر ، بل الامر هنا مختلف تماما اذ ليس مجال العقيدة كمجال الفكر حتى وان كان فكرا دينيا ، تلك واحدة •

أما الثانية فهى (من) الذى يمكنه أن يحدد عناصر هذا الابتداع فى الفكر ومن ثم يحكم عليه ، و (ما) هى أصلا تلك العناصر التى وفقا لها يمكن القول بأن هناك (ابتداعا) فى الفكر •

ولا أصادر على مسألة ما اذا قلت ان الطامة الكبرى فى فكرنا الاسلامى عبر تاريخه الطويل انما تصدر عن هذين التساؤلين المطروحين حيث عدم وضوح الرؤية وعدم تحديد الاختصاص ، فاختلطت الامور ببعضها وألبس الفكر ثوب العقيدة — وليس الفكر

كالعقيدة كما سبق القول — وصار معيار التقويم فيهما واحدا ، ولا ينبغي أن يكون واحدا • فكيف يمكن أن يكون مجرد اختلاف شخص ما معي حول مسألة ما من مسائل الرأى سببا في رمية بالفكر والالحاد ، كيف يكون الاختلاف في الرأى خروجا من أحد الاطراف عن طريق الاسلام •• من الذى يملك الحق فى هذا الحكم ؟

وليس من قبيل المصادرة القول بأن الفكر الاسلامى منذ بـدايته وحتى يومنا هذا وما أصابه من خلط وتشويش انما يسأل عن ذلك كله عدم وضوح الرؤية والتداخل بين الاختصاصات • فما أيسر أن يتخلص مذهب من آخر فى مجال الفكر الاسلامى برميه بالكفر ووصمه بالخروج ومفارقة الجماعة ، كيف يكون ذلك والاساس واحد وهو الاسلام والغاية واحدة — أو المفروض أن تكون واحدة — وهى نصرة هذا الدين فكرا واعتقادا •

ومن جهة أخرى لا ينبغى أن يحكم بالابتداع على أصحاب فكر بصفة عامة اذ الميل الى التعميم ليس من دواعى الحكم الموضوعى على أمر من الامور أو شخص من الاشخاص • ومن وجهة نظرى فى هذا الصدد فانه بدل أن يكون الحكم بالابتداع وترك سبيل الامة (جامعا) ينبغى أن ينظر أولا فى (المقاصد) ووفقا لسلامة المقصد يكون الحكم ان كان حقا فحق وان كان باطلا فباطل•

والحق أن يقال ان علم الكلام — بالرغم من سلبيات فيه — قام بدور رائد لا ينكر فى مجال تأكيد دعائم العقيدة عقلا ومحاولة استئصال شأفة كل باغ أو معتد على هذه العقيدة من أصحاب الديانات والملل الاخرى سواء منها السماوى أو غير السماوى • واذا كان بعض المتكلمين قد حاد قليلا أو كثيرا عن الطريق فعلى هؤلاء يقع وزرهم ولا يمكن أن يحتمل الاخرون عنهم ذلك الوزر •

وهنا ينبرى الموصومون بالابتداع (المتكلمون) للدفاع عن أنفسهم بـانهم أبـدا لم يحيدوا عن (الطـريق) ولا ضلوا السبيل الى (الهدف) ، انهم مؤمنون موحدون شغلتهم قضية نصرة الدين عن طريق (العقل) ضد الهجمات المنظمة التى يشنها مشركون من كل نوع . ويلتمس المتكلمون أصولا وجذورا لهم من خلال العقيدة الاسلامية نفسها ومن بعض التابعين الابرار ، اذ لا تناقض بين معطيات الدين (نقلا) ومعطيات الدين (عقلا) . فالملاحظ « أن الدين — أى دين — لابد أن ينتقل المؤمنون به الى مرحلة ثانية عيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية ، قد يرجع ذلك الى حب استطلاع طبيعى فى البشر ، فالناس جميعا قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى (وكان الانسان أكثر شىء جدلا) غير أن ظروفا موضوعية وأحداثا واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحابديانات أخرى تسلحالقوامون عليها بـاسلحة الجدل والفلسفة قد أكرهت فريقا من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام » (١٢) .

ولقد وجد علم الكلام — شأنه فى ذلك شأن سائر العـلوم الاسلامية — منطلقا من القرآن منهاجا وموضوعا ، فمنهجيا لايتعارض النظر مع الايمان ، فلقد حث القرآن المسلمين على أن ينروا فى ملكوت السموات والارض وأن يتفكروا وأن يتأملوا ويتدبروا بينما ذم القرآن أولئك الذين لا يفكرون ولا يعقلون . ويحاول المسلمون أن يتخذوا من أنبيائهم أسوة ، فلقد جاء ايمان أبى الانبياء ابراهيم بعد طول نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل (١٣) ومن ثم جاء

---

(١٢) د. صبحى : فى علم الكلام ص ١٠ — ١٣ .
(١٣) انظر الايات من سورة الانعام ٧٥ — ٧٩ .

ايمانه بالذى فطر السموات والارض ايمانا عن يقين ، ثم تدرج من الايمان الى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى « قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » (البقرة — ٢٦٠) ٠

يقول الدكتور من يوسف موسى فى كتابه (القرآن والفلسفة): ان القرآن بطبيعته وأسلوبه وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة يدعو الى التفلسف ، وأنه قابل لما هو حق من الاراء التى ذهب اليها المفكرون فى هذه النواحى ، ولذلك حاول كل مذهب كلامى أو فلسفى أن يجد له سندا من القرآن (١٤) ٠

وتعرض بعض السور القرآنية حوارا منطقيا لافحام المشركين فيما يذكر أبو الحسن الاشعرى (١٥) ٠ يقول تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الانبياء — ٢١) وهذه الاية دعوة الى المحاجة بأن الله واحد لا يشاركه أحد فى وحدانية ٠ وكلام المتكلمين فى الحجاج فى التوحيد بالتدافع والتغالب يرجع الى قول الحق تعالى: « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون — ٩١) ٠ ويرجع الى القرآن أيضا — بالنسبة للمتكلمين — سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد والعدل ٠

وهكذا كان القرآن الكريم من الناحية المنهجية هو الاساس الاول والمنطلق فى نشأة علم الكلام ، اذ النظر العقل لا يتعارض مع الايمان ٠

---

(١٤) د٠ محمد يوسف موسى : القران والفلسفة ص ٥٧ القاهرة ١٩٥٨ ٠

(١٥) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام (مع كتاب اللمع) ص ١٥ نشرة مكارثى — بيروت ١٩٥٣ ٠

ومن ناحية الموضوع التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم (*) • بما حدده القرآن من أصول عامة فى الاعتقاد : التوحيد — أسماء اللهوصفاته — صلة الله بالعالم صلة خلق بالمفهوم الدينى — بعيدا عن تصورى أفلاطون وأرسطو عن الصانع والمحرك الاول • خلق الله للعالم عن حكمة وغاية وليس العالم مخلوقا لمجرد آلية أو مصادفة « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » (المؤمنون — ١١٥) • الله عالم بالكليات والجزئيات جميعا : « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض » (سبأ — ٣) مصير الانسان بعد الموت •

هكذا كان القرآن الكريم بآياته التى تمجد العقل والمتعقلين محركا لمكامن التأمل والنظر العقلى عند نفر من المسلمين لا ينبغى أن يحكم على اتجاههم بصفة عامة على أنه اتجاه (خارج) • فالمتكلمون اذن لم يفارقوا الامة فى نظرهم العقلى فى بعض أمور الدين حيث جاء الامر الالهى لهم أن يتدبروا ويتفكروا ويتعقلوا وان نهوا عن الفرقة فى دينهم • انهم جعلوا القرآن دستورهم ونقطة انطلاقهم يتعمقون آياته ويستدلون بها •

ونلاحظ من ناحية أخرى أن القرآن ينبه الى ما للتقليد وتصديق الانسان لما يسمعه من المأثورات من خطر كبير فى افساد تفكيره وحكمه على الاشياء • لذلك نعى القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الاباء والاسلاف من تفكير ورأى ، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول الى الحقيقة، يقول تعالى : « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (البقرة — ١٧٠) •

القضية اذن ليست مجرد (اتباع) مهما يكن ذلك الاتبـاع

ولكن كما سبق أن أشرت فان الاتباع ينبغى أن يكون بالنسبة الى (ما الذى ينبغى أن يتبع) و (من الذى يستوجب الاتباع) • وكما أن (الابتداع) ليس مرفوضا كله (فى مجال الفكر وليس الدين) كذلك فان الاتباع ليس غاية على الاطلاق بغض النظر عن (الشىء المتبع) أو (الشخص المتبع) •

ان الذى يمكن أن نذكره هنا بصدد هذه الاختلافات هو أن (الاتباع) لا يتعارض مع (الابداع) ، فالاتباع هو نقطة الانطلاق وهو الركيزة الاساسية لكل تطور واضافة أو لنقل هو بمثابة الجذور التى يستند اليها الابداع ، ولكن يتعارض الاتباع — ومن ثم الابداع — مع الابتداع • ان الابداع لا يلغى أبدا الجذور والاصول ولا يتنكر لها وهى عبارة عن عقائد أو قواعد (تتبع) وفى ضوئها وفى اطار منها يكون الابداع فكرا لا عقيدة ، ان الابداع فى الفكر هنا لم ينشأ من فراغ وانما كانت له قواعد يسير على هديها • أما الابتداع فهو يحاول جاهدا — أن يتنكر لجذوره محاولا طمس معالمها والتقليل من شأنها وأن يستبدل بها غيرها مما يظنه جديدا حتى وان كان غريبا •

واذا كان علم الكلام وهو أسبق صور الفكر الاسلامى ظهورا قد أثارت مسألة نشأته هذا الجدل ما بين مؤيد ومنكر ، فان فلسفة فلاسفة الاسلام لم تخل أيضا من مشكلات لحقت بها وكذا التصوف ولعلى فى الصفحات التالية أحاول بيان بعض النماذج لفكر ضل وانحرف من خلال مجالات الفكر الاسلامى الثلاثة ثم أردف ذلك ببيان نماذج أخرى لفكر التزم (اتبع طريق الاسلام كعقيدة وجدد وطور كفكر •

أولا : الفكر الاسلامى مبتدعا

١ ــ فى مجال علم الكلام : (التجسيم عند الكرامية) :

ان قيام علم الكلام كحركة فكرية كانت تهدف منذ نشأتها الى ترسيخ أركان العقيدة أمام منكريها ، جعل من تلك الحركة أقرب صور الفكر الأسلامى الى العقيدة الاسلامية • ولقد تأكدت تلك الصلة القوية بين الدين والفكر حينما حمل علم الكلام ــ من بين أسمائه ــ اسم (علم أصول الدين) • ولكن تلك الصلة الوثيقة التى كانت تضمن لتلك الحركة الفكرية نقاءها لم تلبث أن ضعفت وانحلت وذلك راجع فى تصورى لعدة أسباب أهمها :

١ ــ التدين الظاهرى لدى البعض ممن أضمر حقدا وكراهية شديدين للاسلام والمسلمين ، فكانت لهؤلاء آثارهم بالغة السوء فى محاولة هدم العقيدة ببث بعض الافكار الخبيثة والغريبة ومحاولة دسها فى صلب العقيدة نفسها •

(*) تنتمى الكرامية كمذهب الى امامهم المؤسس أبى عبد الله محمد بن كرام السجستانى الذى عاش فى أواخر القرن الثانى الهجـرى حتى منتصف القرن الثالث الهجرى وكانت وفاته عام ٢٥٥هـ• عاصر حكم الدولة العباسية فى فترة ضعفها وتدهورها وهو ينتسب من حيث النشأة الى مدينة سجستان احدى مدن اقليم خراسان فى فارس ذلك الاقليم الذى اشتهر بانتشار الافكار الغنوصية الغريبة فيه مما كان لذلك أبلغ الاثر فى ظروف نشأة ابن كرام • ولقد تعلم على يديه تلاميذ كثيرون واتبع تعاليمه اشخاص صاروا فيما بعد أصحاب فرق • وتعددت فرق الكرامية وكثر أتباعها فى بلاد خراسان ــ التى هى مرتع خصب لهذه المذاهب ــ وما وراء النهر وبيت المقدس ودمشق وثغور الشام وبقى التشبيه والتجسيم منتشرا حتى بعد وفاة ابن كرام •
(انظر ، الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٣٣ وما بعدها) •

٢ — ضعف روح الايمــان الخالص لدى معظــم المســلمين وانقسامهم الى شيع وأحزاب •

٣ — المغالاة فى فهم عقائد الدين وترك روح التسامح والمجادلة بالتى هى أحسن ، وظهور نزعة المكابرة وتكفير الفرق لبعضها •

كانت تلك وغيرها أهم الاسباب التى مهدت لشيوع الافكار والاراء الغريبة فى علم الكلام • ولعل تلك الصورة تشبه حالة الجسم البشرى لا يمكن لاية جراثيم أو كائنات غريبة أن تغزوه مادامت مناعته ضد المرض قوية ، اما ان خارت تلك المناعة فحينئذ يصبح جسمه كله نهبا لتلك الجراثيم من كل نوع •

ومظاهر الافكار الغريبة (الابتداع) فى علم الـكلام كثيرة ولكننى سأكتفى باستعراض واحد من تلك المظــاهر وهو النزعــة التجسيمية عند الكرامية فى نشأتها وتطورها على أن أعقب بعد التناول تقويما ونقدا •

التجسيم : الجذور ، النشأة ، التطور :

تعد فكرة التجسيم أهم فكرة ظهرت فى مذهب الكرامية ، بل انها هى الاســاس الذى بنى عليه الكراميون مذهبهم الكــلامى والفلسفى ، كما أنها السبب الرئيسى فى وضع الكرامية فى عداد فرق المجسمة • وفى حقيقة الامر يصعب فى مجال الافكار تتبــع فكرة معينة ومحاولة تأصيلها بدقة تامة بنسبتها الى فرد بعينه ، وللتغلب على تلك الصعوبة يمكن الخروج بالجذور من دائرة (التحديد) الى دائرة (الترجيح) حيث يرجح أن تكون الجذور هكذا أو كذا وذلك فى ضوء مؤشرات ومعطيات ودلائل • ويمكن أن نتقصى فكرة التجسيم فى ضوء ذلك بردها الى عدة تيارات منها :

١ — تيارات دينية •

٢ — تيارات فلسفية •

أما الجذور أو التيارات الدينية فتتمثل فى بعض الديانات السماوية أو غير السماوية • فلقد شهدت اليهودية أول مظهر من مظاهر التجسيم ، حيث لم يستطع بنو اسرائيل فى أية فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد وكان اتجاههم الى التجسيم والتعدد واضحا فى جميع مراحل تاريخهم •

ويلاحظ الباحثون فى مجال اليهودية أن فكرة التوحيد لديهم ظهرت متأخرة ، وأنهم عبدوا أولا آلهة متعددة مجسمة ، ثم انتهوا الى عبادة أكبرها ونسبوا اليه صفات الالهة المتعددة • ولقد ظل بنو اسرائيل على هذا الاعتقاد حتى جاء موسى عليه السلام وخرج بهم من مصر ودعاهم الى عبادة الله الواحد ، وعندما ذهب لميقات ربه وتركهم مع أخيه هارون ما لبثوا أن عادوا مرة أخرى الى عبادة الاصنام وعبدوا العجل وخروا له ساجدين وأخذوا يرقصون أمامه عراة • يقول تعالى :

« واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين » (الاعراف — ١٤٨) •

ولقد ارتبطت اليهودية بما جاء فى التوراة من أنه « خلق الله الانسان على صورته على صورة الله خلقه » [١] حيث جعل ذلك تصورهم لله على نحو بشرى ، اذ خلعوا على الله صفات الانسان

---

(١) العهد القديم — سفر التكوين ، الاصحاح الاول •

الجسمية والانفعالية : وفرغ الله فى اليوم السادس من عمله الذى عمل فاستراح فى اليوم السابع .

وسمعا (أى آدم وحواء) صوت الرب ماشيا فى الجنة ، ورأى الرب أن شر الانسان كثر فى الارض ... فحزن الرب أنه عمل الانسان فى الارض وتأسف فى قلبه . وبكى الرب على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وقال الرب فى قلبه ... ولا أعود أميت كل حى كما فعلت . بل هو اله يحثهم على السلب والاحتيال اذ أمر بنى اسرائيل أن « تطلب كل امرأة منهم » نجارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعــة ذهب وثيــابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين » (٢) .

ونلاحظ أن صورة الاله (يهوا) كما ترســمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ،ولقد اتخذ اليهود من أسفارهم دليلا على كل ما يوحى بالتجسيم والتشبيه ، ليستدلوا به على أن الههم جســم .

وقد امتلأت التوراة بكل ما استندوا اليه فى دعواهم أن الله جسم وأنه ذو صورة انسانية ، وبألفــاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا ، والرؤية وطلوع الله فى السحاب وكتابة التوراة بيده ، والاستواء وخلق آدم على صورته وظهور نواجذه من كثرة الضحك (٣) . ونلمح كذلك جذورا للكرامية من خلال المسيحية حيث يصف ابن كرام معبوده بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك عندما قال « ان الله

---

(٢) العهد القديم — سفر الخروج ، الاصحاح الثانى .
(٣) انظر الشهر ستانى : الملل والنحل جا ص ٣١٢ وما بعدها .

أحدى الذات ، أحدى الجوهر » [٤] .

واذا كانت الكرامية قد تأثرت فى آرائها التجسيمية بالكتب المقدسة المنزلة ، فانها فى الوقت ذاته تاثرت تأثرا قويا من خلال بعض الديانات الفارسية القديمة والتى عرفها المسلمون من خلال الغنوصية .

ولقد كانت لبعض تلك العقائد كالمانوية والديصانية وغيرها أثر واضح فى آراء الكرامية خاصة من خلال معانى النور والظلمة وما يترتب على ذلك من نواح حسية أو جسمية . ويذكر البغدادى أن الكرامية قد أخذت بفكرة تناهى الله من جهة السفل ، أى من الجهة التى يلاقى منها العرش من قول المانوية بأن النور يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام [٥] .

كذلك يقرر الاسفرائينى أن ابن كرام « كان يسمى معبوده جسما وكان يقول : له حد واحد من الجانب الذى ينتهى الى العرش ولا نهاية له من الجوانب الاخرى ، كما قالت الثنوية فى معبودهم انه نور متناه من الجانب الذى يلى الظلام ، فأما الجوانب الاخر ، فلا يتناهى » [٦] .

ولقد قال ابن كرام وبقية الكرامية من بعده ان الله فى جهة الفوق ، وأننا نرفع أيدينا بالدعاء الى السماء لان الله فيها ، هكذا تثبت الكرامية الفوقية لله تعالى . وهذا نظير قول الثنوية ان النور فى أعلى العلو الى مالا نهاية . كذلك أخذوا عن بعض فرق الثنوية

---

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الاشعرى : المقالات جـ٢ص٨ .
(٥) ن.م : ص ٢١٦ .
(٦) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٩٩ .

القول بحلول الحوادث فى ذاته تعالى • ويقول الاسفراينى عن الكرامية : « ومما ابتدعوه من الضلالات مما لا يتجاسر على اطلاقه قبلهم واحد من الامم لعلمهم بافتضاحه ، هو قولهم بأن معبودهم محل للحوادث ، تحدث فى ذاته أقواله وارادته وادراكه للموسوعات والمبصرات ، وسموا ذلك تسمعا وتبصرا • وكذلك قالوا : تحدث فى ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش ، وزعموا أن هذه أعراض تحدث فى ذاته ، تعالى الله عن قولهم » (٧) •

أما عن جذور الحشو والتجسيم فى البيئة الاسلامية نفسها فلقد قيل ان عبد الله بن سبأ هو أول من أدخل لفظ (التجسم) فى الفلسفة الاسلامية وأطلقه على الله تعالى • يذكر الرازى أنه حكى عنه أنه قال لعلى بن أبى طالب : أنت الاله حقا ، فنفاه على الى المدائن • ولما مات على رضى الله عنه قال ابن سبأ لم يمت على ، ولم يقتل ابن ملجم الا شيطانا تصور فى صورة على ، أما هو ففى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا • وأتباعه يقولون عند سماع الرعد : وعليك السلام ياأمير المؤمنين » (٨) •

أما أول من أدخل فكرة التجسيم فى الفلسفة الاسلامية بصورة واضحة فهو مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) وأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المائل الى التشبيه والتجسيم •

ويقال ان مقاتل بن سليمان كان من أوائل الذين فسروا المقام

---

(٧) ن•م : ص ١٠٠ — ١٠١ ، الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، الملل والنحل ص ١١٠ •

(٨) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٧ ، الملطى : التنبيه ص ٢٥ •

المحمود تفسيرا ماديا ، فقال : ان الله على العرش بالمعنى المكانى المادي ، وأنه استقر على العرش استقرارا محسوسا • ونقل عنه انه قال : ان الله جسم من الاجسام وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم. وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره !! (٩) •

أما اذا انتقلنا الى الجذور الفلسفية لنشأة التجسيم فى الفكر الاسلامى عامة وعند الكرامية خاصة فنجد أن الفلسفة اليونانية كان لها أبلغ الاثر فى تلك النشأة • فلقد عرف المسلمون علوم اليونان من طب وفلك وكيمياء وفلسفة وقد تأثر أبو الهذيل العلاف وهشام ابن الحكم وغيرهم بتلك الفلسفة •

واذا كنا قد ذكرنا أن ابن كرام والكرامية من بعده تأثروا ببعض المجوس فى القول بحلول الحوادث فى ذات القديم الا أنه ربما يكون أفلاطون قد سبقهم الى ذلك القول حيث ذهب الى القول بمادة مطلقة أو هيولى مطلقة ، قديمة ، رخوة تحدث فيها الحوادث• وممن يتبنى القول بالاثر الافلاطونى على الكرامية فى هذا الصدد كل من البغدادى قديما والدكتور انشار حديثا (١٠) •

يقول أفلاطون فى محاورة (طيماوس) : ان المادة أزلية وهى أصل الشر ، والصانع وهو أصل الخير أزلى أيضا ، وهو يخلق الاشياء

---

(٩) انظر ، المقدسى : البدء والتاريخ جـ٥ ص ١٤١ ، الاشعرى : المقالات جـ١ ص ٢١٤ وما بعدها ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ٢٦١ •

(١٠) انظر ، الفرق بين الفرق ص ٢١٨ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ص ٤١٢ ط٠ خامسة •

على غرار الصور بأن يتأمل هذه الصـور وعلى غرارها يصـنع الموجودات (١١) • فالمادة وهى أصل العالم عند أفلاطون — قديمة أزلية ، تطرأ عليها الاعراض فتتشكل على غرار الصور ، وتصبح معينة بحيث يمكن التفرقة بين مادة مصورة وأخرى •

وهذا معناه تقبل القديم الازلى — وهو هنا المادة غير المتعينة للحوادث أى الاعراض التى تطرأ عليها فتشكلها • والفارق بـين أفلاطون وابن كرام فى هذا القول أن الاخير يقصد بالقديم الله فى حين يقصد به أفلاطون المادة الرخوة •

واذا كنا قد ذكرنا أيضا أن قول ابن كرام ان الله « أحدى الذات ، أحدى الجوهر » يرتد بجذوره القريبة الى اطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله تعالى، انه يمكن أن يرتد بجذوره البعيدة الى الفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذى أفاض فى الحديث عن الجوهر يقول أرسطو ان الجوهر هو مالا يحل فى موضوع ، أى الذى يوجد فيه غيره ، ولا يوجد هو فى غيره (١٢) •فكأن الجوهر اذن عند أرسطو هو ما يكون موضوعا للاعراض أو الاشياء الاخرى بوجه عام ، أو اذا جاز لنا أن نستعير مصطلحا اسلاميا ، ان الجوهر عند أرسطو هو محل للحوادث وهو غير حادث • وهذا هو بعينه وصف الاله عند ابن كرام ، اذ أن الله عنده محل للحوادث وان لم يكن هو حادثا • غير أن أرسطو كان يرى أن هناك جواهر كثيرة فى حين يقول ابن كرام بجوهر واحد هو الله تعالى ولا شىء سواه يوصف بأنه جوهر• ويعنى ابن كرام بالجوهر أيضا القائم بالذات ، وقوله ان الله أحدى

---

(١١) (١١) د• عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ١٨٩ وما بعدها ط• ثالثة

(١٢) انظر ، د• بدوى : أرسطو ص ٦٩ ط، د• أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (أرسطو) ص ١٨٨ وما بعدها •

الجوهر معناه : أن ذاته هي جوهره وجوهره هو ذاته ، وهذه الذات حاملة للاعراض التي هي الحوادث ، وهو عنده أيضا جسم بمعنى أنه قائم بذاته . فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام اذن يعنيان شيئا واحدا هو القيام بالذات .

وكان للفلسفة الرواقية أثر كبير في آراء ابن كرام التجسيمية حيث وصل كتاب فلو طرخس « في الآراء الطبيعية » الى المسلمين ، وهذا الكتاب لا يخلو في الكثير من صفحاته من ايراد مذهب الرواقية في الالوهية والعلم والانسان . ويرجح أن تكون بعض كتب أصحاب الرواق قد نقلت في العصر الاموي الى المسلمين أو وصلت اليهم عن طريق الاتصال الثقافي بآباء الكنيسة في الاديرة والكنائس . ولقد ذكر الرواقيون أن النفس جسم ، ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني ، كما مالت الرواقية الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما (١٣) .

والله عند الرواقيين هو صورة العالم في أفكار الناس ، والله هو العالم والعالم هو الله . ويذكر فلوطرخس في « الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة » أن الرواقيين يحدون الجوهر الالهي بأنه روح عقلي ، ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور بأي صورة أراد ، ويتشبه بالكل (١٤) . ولقد تأثر ابن كرام بأصحاب الرواق في القول بمادية الموجودات كلها ، فقال ان الله جسم ، وأن ما عدا هذا الجسم فهو أعراض .

ويذهب الدكتور النشار الى أن « ابن كرام هنا رواقي واضح »

---

(١٣) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ .

(١٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٤ — ١٠٥ ترجمة قسطنطين لوقا ط. ١٩٥٣ .

حيث أنه يقع ببساطة فى مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الاولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيمـــا بعد على أفظع صورة لدى مدرسة محى الدين بن عربى • ويقرر الدكتور النشار أن ابن كرام كان يضع — وهو يشترك فى هذا مع هشام بن الحكم — أساس وحدة الوجود المادية الرواقية فى الفكر الاسلامى حيث أن الوجود جسم واحد هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض (١٥) •

تلك كانت مسيرة التجسيم الى أن تبلورت من خلال مذهب الكرامية ، ونحاول الان التوقف مع آراء الكرامية بصدد التجسيم وكيف أصبحوا روادا لهذا الاتجاه فى الفكر الاسلامى •

تعرض لنا معظم كتب تاريخ الفرق آراء ابن كرام موثقة وذلك من خلال أهم كتبه وهو (كتاب عذاب القبر) ، ويذكر لنا مؤرخو الفرق بعضا من أبواب هذا الكتاب ونصوصا مطوله منه مثل « باب كيفوفية الله » و « باب حيثوثية الله » وهكذا (١٦) •

ونلاحظ بداية أن للكرامية فهما خاصا لمصطلح (الجسم) اذ أن الجسم عندهم هو « القائم بالذات ، المستغنى فى وجوده عـــن غيره (١٧) • (نلاحظ هنا مدى الصلة بينه وبين معنى الجوهر) •

---

(١٥) د• النشار : نشأة الفكر الفلســـفى فى الاسلام جـ١ ص ٤٠٨ ، د• عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ •

(١٦) انظر مثلا ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ وما بعدها ، المقدسى : البدء والتاريخ جـ٥ ص ٤١ ، الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٥٩ •

(١٧) انظر ابن تيمية : منهـــاج السنة النبوية جـ١ ص ٢٤٣ ، الرازى : أساس التقديس ص ٩٧ •

والله عند الكرامية جسم لا كالاجسام كما يقال نفس لا كالا نفس وعــالم لا كالعلماء ، وشىء لا كالاشــياء • ولهــم على صدق قولهم أدلة عقــلية وأخــرى نقلية ، ســواء أدى هذا القــول فى بعض الاحيان الى أنه تعالى لا كالاجسام أو أدى الى أنه مثلها •

ويذهب الكراميون الى أن الله تعالى لما كان جسما ، فانه يكون من ثم فى مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقرارا ، وأنه بجهة فوق ذاتها • أما مما سته للعرش فهى من الصفحة العليا ثم يستبدل أصحاب محمد بن كرام من بعده بلفظ المماسة لفــظ الملاقاة منه للعرش • ويبدو أن ألفاظ المماسة والانتقال والتحول والنزول قد أزعجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسسها ، فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم الى أنه على بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الاخر الى أن العرش امتلأ به وجاء تلميذه محمد بن الهيصم التى تنتمى اليه الفرقة الهيصمية محاولا تخليص المذهب من كثير من تصورات المعلم الاول للكرامية، فذهب الى أن بين الله والعرش بعدا لا يتناهى (١٨) •

وقال أيضا ان الله سبحانه ذات موجود منفردة بنفسها عن سائر الموجودات ، لا تحل فى شىء حلول الاعراض ، ولا تمازج شيئا ممازجة الاجسام ، بل هو مباين للمخلوقين (١٩) •

وبعد أن قرر الكرامية مباينة الله تعالى للمخلوقين بينونة أزلية وأثبتوا الفوقية ، اختلفوا فيما بينهم بصدد مسألة (النهاية) ، حيث ذهب البعض منهم الى اثبات النهاية لله (جل شأنه) من ست جهات ،

---

(١٨) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٦٠ •

(١٩) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة جـ١ ص ٢٩١ •

ومنهم من أثبت النهاية من جهة (تحت) ، والبعض منهم أنكرها وقال هو عظيم . ثم اختلف هؤلاء حول مفهوم (العظم) ، فذهب البعض الى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، وهو فوق كله ، على الوجه الذى هو فوق جزء منه » وذهب البعض الاخر الى أن معنى عظمته أنه يلاقى — مع وحدته — من جهة واحدة اكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهذا معنى العلى العظيم . كذلك اختلفوا حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش ، وأيهما أكبر الله أم العرش ! (٢٠) .

أما عن استدلال الكرامية بأدلة عقلية وأخرى نقلية على ما يذهبون اليه ، فتعتمد أدلتهم العقلية على ما يلى :

١ — ان العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الاخر أو مباينا له بالجهة . وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال (*) فيبقى أن يكون مباينا له بالجهة ، ولما كان ذى جهة متميزا ، وكان كل متميز جسما ، فالله اذن جسم .

٢ — اننا لم نشاهد عالما ، قادرا ، حيا الا وهو جسم ، واثبات شىء على خلاف المشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقر به قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم لما ثبت كونه عالما ، قادرا ، حيا .

---

(٢٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣٢ ، الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ١٠٠ .

(*) نلاحظ هنا أنهم يحاولون الانفلات من سياق مذهبهم والذى جعل الكثير يتهمونهم بالقول بالحلول ووحدة الموجود . راجع رأى د. النشار .

٣ — ان العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن تحصل فى ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات، فيلزم من ذلك أن يكون جسما لان الشبيه يدرك الشبيه .

٤ — ان الله تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئا فى حكم المقابل ، والمرئى يقتضى سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى . وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصا بجهة وما يختص بجهة فهو جسم ، فيلزم عن ذلك أن يكون الله جسما .

أما أدلتهم النقلية فهى الايات التى توحى من قريب أو بعيد بالتجسيم والتى ورد فيها ذكر الاستواء والعرش والجهة والتحيز والمكان ، بالاضافة الى الاحاديث الشريفة التى أجروها على ظاهرها — حسب تصوراتهم — لكى يستدلوا بها على جسمية الله وتحيزه وربما كان لهم ما أرادوا من أحاديث غير صحيحة أو موضوعة أومما دخلتها الاسرائيليات . فمن آيات الفوقية قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل — ٥٠) . وآيات العلو كما فى قوله تعالى : « وهو العلى العظيم » (البقرة — ٢٥٥) ، وقوله تعالى : « سبح اسم ربك الأعلى » (الأعلى — ١) .

أما آيات العروج فذلك مثل قوله تعالى : « اليه يصعد الكلم الطيب » (فاطر — ١٠) ، وقوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح اليه » (المعارج — ٤) كذلك استشهد الكرامية بالايات الدالة على أنه تعالى فى السماء كقوله تعالى : « أم أمنتم من السماء » (الملك — ١٧) . أما الآيات المتضمنة الرفع كقوله تعالى : « وماقتلوه يقينا بل رفعه الله اليه » (النساء — ١٥٨) وتمسك الكرامية بأيات النزول والانزال (انزال الكتب المقدسة والملائكة المقربين) كما اتخذوا من آيات العندية دليلا على التحيز والجهة ، وذلك كما فى قوله تعالى

« انا أنزلناه فى ليلة القدر » (القدر — ١) . وقوله تعـالى : « رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة » (التحريم — ١١) .

أما قوله تعالى : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (النجم — ٨) فان الكرامية يتخذون من خلالها دليلا عقليا ودليلا سمعيا . فان المعنى هنا — على ما يذهبون — يفيد الدنو بالجهة ، ولما كان الدنو من جهة الله تعالى لقوله بعد ذلك « فاوحى الى عبده ما أوحى » فانه دليل على أنه تعالى فى جهة ، وهذه الجهة هى جهة الفوق ، وألا لما اضطر الى الدنو لكى يوصى ما يريد . ومن كانت هذه جهته (فوق) كان متحيزا ، ومن كان متحيزا كان جسـما .

تلك كانت أهم آراء الكرامية التجسيمية عرضت لها فى عجالة دون حاجة الى الخوض فى تفصيلات هذا المذهب . ولقد أثارت جرأة الكرامية فى اطلاق لفظ الجسم على الله — فيما تذكر سهير مختار — مختلف الدوائر العقلية الاسلامية ، وهاجمهم العدد الكبير من مفكرى الاسلام من أمثال : الجوينى والرازى والامدى وغيرهم . وقد تخللت هجماتهم وردودهم وتفنيداتهم الالزامات المتعددة (٢١) .

أما موقف الشهر ستانى فكان بمثابة رد الفعل العنيف والحاسم تجاه ابن كرام والكرامية مما جعل الدكتور النشار يقول : ومن العجب أن يهاجم الشهر ستانى ابن كرام بهذا الشكل القاسى — وقد تعود أن يقدم الينا المذاهب فى صيغة هادئة . وهذا يدل على ما كان يراه فى الكرامية من خطر عنيف على عقيدة أهل السنة والجماعة (٢٢) .

---

(٢١) سهير مختار : التجسيم عند المسلمين ص ١٩١ ط ٠ أولى ١٩٧١

(٢٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ص ٤٠٦ .

تقــــويم ونقـــد :

تلك محاولة فى الفكر الاسلامى تتصور مفهوم الالوهية تصورا غريبا مما يحق لنا أن نسميها ابتداعا • ويمكننا من خلال هذا النموذج المختار من علم الكلام أن نتحقق من جوانب (التغريب) أو الابتداع سواء فى مجمله أو فى تفصيلاته ، أو بعبارة أخرى سواء فى مقدماته أو فى نتائجه •

واذا ما تحدثنـا عن المقـــدمات فى مذهـب الكراميــة فاولى تلـك المقــدمات ظـروف النشـأة بالنسـبة للرائـد المؤسس (أبى عـبد الله محمـد بن كـرام) ، فممـا لا شـك فيه أن للمكان والزمان دورا هاما فى تكوين شخصية المفـكر أو الفليسوف • وابن كرام عايش بيئة مكانية ليست نقية الايمان ، بل هى ملتقى للتيارات الغربية والغنوصية • وأما تكوينه الثقـافى والفكرى فلم يكن كذلك اسلاميا خالصا بل هو مشوب بعقـائد ومذاهب مختلفة امتزجت من خلاله تأثيرا فأثمرت عن ذلك الاتجاه الغريب • المقدمات اذن توحى بأن الرجل لم ينبت غرسه من خلال جذور اسلامية خالصة بل جعل نقطة انطلاقه من (خارج) الاسلام ومن ثم جاءت النتائج غريبة كل الغرابة لا تستقيم ومسار العقيدة التنزيهى (ليس كمثله شىء) •

ثم اننى لاتساءل : أليس الاسلام كعقيدة أنهى بقيامه كل عصور العبـادة الصنميـة المجسـدة يزعم اذن أناس ــ ظنوا أنهـم يحسنون صنعا ــ أن الله جسم (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) ؟ ان ابن كرام وأصحابه ــ وأنا هنا لا أحكم على عقيدة ــ قد مارق روح الاسلام عند ما دس عليه ما ليس فيه وانحرف بفكره بعيدا عن حدود الصواب •

ان هذا الاتجاه الفكرى ابتداع محض وهو عنوان على صاحبه وأتباعه حتى أولئك الذين راحوا يلتمسون المعاذير من اجل اقامة فكر معوج ، ذلك الذى فقد مقومات وجوده كفكر ينتمى الى الاسلام، ويتطوع مثل هذا الفكر لتشويه لب العقيدة عن طريق اعلان (التجسيم) مبدأ لهم وغاية •

ان هذا الاتجاه التجسيمى لدى ابن كرام ورفاقه ما هو الا محاولة طائشة لعقول شطت اذ ادعت على الخالق ما ليس فيه زورا وافتراء ، ان هذا الاتجاه السقيم الذى ينتسب — للاسف — الى الاسلام محاولة غريبة فشل أصحابها فى اكتساب أى مد لها اللهم الا من ذوى النفوس الضعيفة • ولعلنا — كما سبق أن أوضحت — اذا ما تتبعنا الجذور المشكلة لهذا الاتجاه التجسيمى لوجدنا أن نقطة البدء فيه كانت غير اسلامية ، انما هى خليط غير متجانس من عناصر كلها تفارق الاسلام عقيدة وفكرا •

واذا ما طالعنا صفحات فكرنا الاسلامى فى شتى مظاهره لوجدنا نزعة حسية منادها تفسير الطبيعة وما يتصل بها ، والعقيدة الاسلامية صورت للناس حتى فيما يغيب عن ادراكاتهم أن هناك صورا محسوسة مثلا فى البعث والاخرة ومن خلال النعيم والعذاب ، وما الى ذلك ولكننا لم نرقط اتجاها (تطاول) فى تصوره حتى قال ان الله سبحانه وتعالى جسم • واذا كنا قد رأينا كيف تأدى بعض الباحثين فى مجال الفلسفة الاسلامية الى أن الكرامية بما تمثلت من مذاهب — خاصة الرواقية — قد صارت ارهاصة لاصحاب وحدة الوجود المادى فى الفكر الاسلامى من بعد ، فان ذلك خير دليل على أن فكرا نمى من خلال جذور غير اسلامية فان نتائجه وأفكاره لن تكون الا غريبة أيضا ، لانها نمت وترعرعت خارج الاسلام ككيان حيث يلفظ الاسلام عقيدة وفكرا كل اتجاه دخيل أو غير أصيل •

٢ — فى مجال التصوف :

« الشطح عند أبى يزيد البسطامى » :

يعتبر التصوف جانبا من أخص جوانب الحياة الروحية فى الاسلام ، وهو تجربة وسلوك قبل أن يكون مذهبا وفكرا ، ذلك أنه يعد تعميقا لمعانى العقيدة واستبطانا لظواهر الشريعة ، وتأملا لاحوال الانسان فى الدنيا وتأويلا للرموز . والتصوف كذلك يعطى الشعائر قيما موغلة فى الاسرار ، كما أن فيه انتصارا للروح على الحرف أو المضمون على الشكل .

والصوفية أو (القوم) يجمعهم موقف مشترك يتلخص فى أنهم ينكرون انكارا باتا أن « الحقيقة » هى ذلك الواقع المحسوس ، لان الواقع المحسوس الذى يتشبث به غيرهم ممن هم أقل منهم نضجا فى العقل والروح ويكادون يقدسونه ، لا يشبع فى طائفة الصوفية نزعاتهم الروحية العالية ، ولا يروى فيهم غلة الشوق الى معرفة « الحقيقة » المجردة التى تصبو نفوسهم الى معرفتها والاتصال بها (١) .

ويذكر نيكلسون فى كتابه (فى التصوف الاسلامى وتاريخه) أن بذور التصوف الاولى قد ظهرت فى نزعات الزهد القوية التى سادت العالم الاسلامى فى القرن الاول الهجرى . وترجع العوامل الرئيسية فى ظهور نزعة الزهد — كما يقول جولد تسيهر — الى عاملين هامين :

---

(١) انظر أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ص ٩ ط الاولى دار المعارف ١٩٦٣ .

الاول : المبالغة فى الشعور بالخطيئة (*) ، والثانى هو الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الاخرة • ولقد سادت هذه الحركة وفقا لقواعد الدين أول الامر ، غير أنه لم يكن مفر من المبالغة فى التزام بعض الامور الواردة فى تعاليم النبى ﷺ وفى سيرته استتبعت من الناحية الاخرى اهمالا لبعض مسائل الدين التى قد لا تقل فى نظر أخيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية • وسرعان ما تحول الزهد الى التصوف فان الحسن البصرى ، وهو أشهر ممثلى حركة الزهد ، يعد فى نظر الصوفية واحدا منهم ، وهم محقون فى ذلك لان الحسن البصرى كان ينزع الى حياة روحية خالصة فى عبادته ، غير قانع بمجرد الصور الشكلية فى أدائها (٢) •

لقد ظهر التصوف اذا مقدما للناس قيما تعارض ما يعايشونه : الزهد انكارا للنعيم ، التواضع وانكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الاشادة بالفقر بدلا من الاغترار بالغنى وقد ساعد على ظهور هذا البديل أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرت عليهم مزيدا من الشقاء والاذلال ، واذا ما كان بد من الذل فلم لا يكون ذلا لله تعالى ولا يكون لاى أحد سـواه مهما بلغ سلطانه أو علا شأنه • ولقد شهدت الدولة الاسلامية على المستوى السياسى مظاهر متعددة من عدم الاستقرار بما انعكس على حياة الناس حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة ان قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد ان ضعفت الدولة (مثل

(*) أختلف معه فى هذا التفسير لسبب نشاة الزهد ، ولعله قد خلط بين الزهد المسيحى والزهد الاسلامى بهذا الصدد •

(٢) انظر ، نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٣ ترجمة أبو العلا عفيفى — القاهرة لجنة التاليف والترجمة والنشر — ١٩٤٧

حركة صاحب الزنج وحركة القرامطة) • انعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الامن ، لم يسعد الناس اذا بدنياهم فتلهفوا على البديل ، خاصة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد حذرهم : « اذا أبغض الناس فقراءهم وأظهروا عمارة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من السلطان ، والخيانة من ولاة الاحكام والشوكة من الاعداء » (١) •

فمن أهم المظاهر التى ظهر بها التصوف اذن أن كان ثورة وجدان دينى ضد حياة الترف والبذخ • كذلك ظهر كمحاولة لاستكمال قصور — قد يكون — فى مناهج الفلسفة والفقه وعلم الكلام • ونلاحظ أن كثيرا من الباحثين فى مجال التصوف قديما وحديثا سواء كانوا عربا أو مستشرقين قد تناولوا مسألة نشأة التصوف الاسلامى بمزيد من التفصيل — وليس هنا بطبيعة الحال مجال لاستعراض تلك الاتجاهات ، ولكن يمكن أن أذكر بايجاز أهم انطباعاتى عن تلك الاتجاهات في تفسير نشأة التصوف الاسلامى •

لقد انقسم الباحثون فى مجال التصوف بصفة عامة الى فريقين فريق ينسب التصوف الاسلامى بجذوره ومصادره الى مؤثرات خارجية هى التى أدت الى نشأة التصوف فى الاسلام ، وهؤلاء — ومعظمهم مستشرقون — تفاوتت مواقفهم وتفسيراتهم حيث رد بعضهم التصوف الى واحد من المؤثرات التالية ، ورد البعض الاخر النشأة الى عدد من هذه المؤثرات ، بينما رد فريق آخر التصوف الى هذه

(*) انظر ، د• صبحي : التصوف ايجابياته وسلبياته ص ٢٤ مقالة بمجلة عالم الفكر — المجلد السادس ، العدد الثانى — الكويت ١٩٧٥ •

المؤثرات مجتمعه ، أما تلك المؤثرات فهى لا تعدو أن تكون : فارسية ، أو مسيحية أو عبرانية أو هندية أو يونانية •

أما الفريق الثانى فى مجال تفسير نشأة التصوف — وهم فى معظمهم من الباحثين العرب — فيردون نشأة التصوف الى أسلس من البيئه الاسلامية نفسها ، حيث أن فى الاسلام كعقيدة مجالا من مجالات التعبد والزهد ، كما أن فى حياة المسلمين من أسباب ما يدعو الى ظهور التصوف (اسلاميا) وينكر أصحاب هذا الاتجاه أى أثر خارجى فى نشأة التصوف •

ويقف بين أصحاب هذين الاتجاهين فريق وسط أجدنى ميالا الى وجهة نظره وهو فيما أرجح أوجه تلك الاتجاهات حيث يقرر أن التصوف بصفة عامة ظاهرة عالمية ونزعة عامة فى التعبد والتقرب الى الله على أى نحو من الانحاء ، فكأن فى التصوف اذا قدرا مشتركا هو عام عند أصحاب جميع العقائد ، ولكن فيه أيضا خصوصية تميز تصوفا عن غيره ، وهذه الخصوصية تتضمن من بين أهم ما تتضمن الخصوصية فى النشأة حيث تختلف الدوافع وتتنوع الاسباب •

وانطلاقا من هذه المقولة أقول ان التصوف اسلامى النشأة حيث الجذور اسلامية ولكن داخلته — من خلال بعض الفترات — تيارات وعناصر غريبة هى بمثابة المؤثرات المساعدة فقط ، وهكذا يحتفظ التصوف بنقائه الاسلامى من حيث النشأة والظهور (٣) •

ولعل تلك التفرقة تهمنا فى مجال الحكم على نتائج التصوف ،

---

(٣) انظر ، د• محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص١١ الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ وكذلك د• النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج٣ •

حيث أن الجذور الاسلامية (المقدمات) فى التصوف استبقت عند اصحابها اتجاهات وأفكارا اسلامية (النتائج) .

ومن جهة أخرى فان ما يستدل به بعض البـــاحثين على أن التصوف غريب النشأة عن الاسلام لمجرد تشابه فى السمات العامة التى ذكرناها ولمجرد القول بالتأثير والتاثر فان ذلك لا ينهض سببا قويا فى تفسير نشأة التصوف على أنه غريب عن الاسلام والمسلمين .

ويظل الصوفية فى كل دين من الاديان وفى كل زمان هم الصفوة المختارة التى بسلوكها نماذج عليا للسلوك ، ومثلا للاستلهام والتأسى قدر الطاقة بعد الانبياء والرسل . وتصبح آفة التصوف هى آفة كل علم انسانى وهى الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه واساءة فهم مقاصده : فكما أن آفة الفقه والقانون هى التزام الشكل واطرح المقصود ، وآفة العلوم الطبيعية اساءة استخدامها من أجل التدمير والاستطلاع الزائف كذلك آفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس والنوادر بدلا من السلوك المطابق فى روحه لمبـــادىء التصوف ، والتعلق بالمجاهدات الخارجية ، بينما الباطن ضرب يتردى فى هاوية الرذائل ، والتبطل وعدم السعى ابتغاء العيش والتنعم على حساب الاخرين ومن ثمار جهودهم (٤) .

ويحذر كثير من الصوفية أنفسهم من بعض الآفات التى قد تصيب مسيرة التصوف فى نقائها وعمق جذورها الاسلامية ، فها هو ذا أبو القاسم القشيرى يذكر فى مستهل رسالته فى التصوف (٥)

---

(٤) د. عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى — المقدمة وكالة المطبوعات — الكويت ط. أولى ١٩٧٥ م .

(٥) القشيرى : الرسالة فى التصوف .

أنه قد حصلت الفترة فى هذه الطريقة — التصوف — فمضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وتوى رباطه ، وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة فى الدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ، والارتزاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان ... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال ، حتى أشاروا الى أهل الحقائق والاحوال ، وأدعوا أنهم تحرروا من رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الاحدية واختطفوا عنهم بالكلية،وزالت عنهم أحكام البشرية وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا .

ويصنف ابن تيمية الصوفية الى أقسام ثلاث (٦) :

١ — صوفية الحقائق : وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الاوائل وآثارهم .

٢ — صوفية الارزاق : وهم الذين قعدوا عن العمل وطلب الرزق ووقفت لهم الاوقاف والتكايا .

---

(٦) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢ ، وانظر أيضا : الغزالى الاحياء جـ٤ ص ٢٣٥ باب التوكل — طبعة صبيح .

٣ ـ صوفية الرسم : وهم المقتصرون على النسبة والمعولون على الشكل والظاهر (بالرغم من كون التصوف ثورة على الشكل والظاهر) وليس لهم من هم الا لبس الخرقة •

ونلاحظ اذن أن التصوف كاتجاه ذوقى فى الفكر الاســلامى لم يسلم من داءات فيه وآفات لحقت بمسيرته ، وتلك الافات الكائنة فى التصوف كامنة وليست شيئا عارضا أو طارئا ، ومن ثم لم يخلص من تلك الآفات حتى بعض كبار الصوفية (٧) •

ولعل تلك الآفات المتعددة التى لحقت بالتصوف كان مردها فيما أرى الى غياب دور العقل الذى يعصم المرء من الشطط مع التسليم بقصوره فى بعض المجالات الادراكية ، الا أن ذلك لا يعنى بحال من الاحوال أن يترك الصوفية العقل ويخلفوه وراءهم ظهريا • وفى غيبة من العقل تأتى التجربة الصوفية فى أساسها غير محصنة ، قوامها أنها تجربة وجدانية أو ذوقية حيث (ليس الذى ذاق كمن لم يذق أو (ذق مذاق القوام ثم انظر ماذا ترى) الى آخر تلك العبارات التى تؤكد الجانب الذوقى الوجدانى فى التصوف بديلا ـ فى معظم الاحوال ـ عن العقل •

ويذهب الدكتور صبحى ـ فى تشبيه طريف ـ الى أنه لما كان التصوف فى عرف الصوفية مذاقا فانه فى تلك الحالة يكاد يشبه لونا من ألوان الفاكهة أو أى طعام شهى يسر الاكلين ولكن آفته انه سريع العطب ان فسد أضر بآكليه أبلغ الضرر (٨) •

---

(٧) د• صبحى : التصوف ايجابياته وسلبياته ـ بمجلة عالم الفكر ص ٢١ •

(٨) ن•م : ص ١٩ •

ولعله من بين تلك الآفات التى لحقت بالتصوف تجد ظاهرة (الشطح) التى تأتى غريبة ومقحمة على سياق التجربة الصوفية وان كانت لازمة عنها ومترتبة عليها . فماذا عن ظاهرة الشطح وكيف نشأت وما هى أهم مظاهرها وما هو حجم (غربتها) عن التصوف كتجربة ومن ثم كفكر ؟

ظاهرة الشطح : النشأة والتطور والمظاهر :

يمكن ان نتساءل منذ البداية عن ماهية ظاهرة الشطح وهل هى من صلب التصوف حيث لا يمكن للمرء أن يتصوف الا اذا (شطح) أما أنها طارئة على التصوف وهى سلوك خاص لا يتعدى أصحابه ؟• والحقيقة قبل أن اتطرق لتلك المسألة بشىء من التحليل يجب أن أذكر أولا أهم مدلولات الشطح وتعريفاته سواء عند الصوفية أنفسهم أو عند غيرهم •

يذكر السيد الشريف الجرجانى فى (تعريفاته) أن الشطح هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة (الصوفية) باضطرار واضطراب ، وهو زلات المحققين ، فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهى (٩) •

ونجد أن أبا نصر السراج الطوسى صاحب كتاب (اللمع) يفرد صفحات كثيرة من كتابه لتناول ظاهرة الشطح بالتحليل ، وربما كان ذلك لانه قريب عهد بها — فيما يذكر الدكتور بدوى — ولهذا كرس للشطح والشطحيات فصولا طوالا فصل فيها المسألة ودافع عنها • وما كان له أن يدافع بهذه الحرارة الا لانه كان حديث عهد بالجو الملتهب الذى أثارته بمناسبة قضية الحلاج (ت ٣٠٩) (١٠) • يقول أبو نصر السراج ان « الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه ، مقرون بالدعوى » (١١) •

---

(٩) الجرجانى : التعريفات — مادة : شطح

(١٠) د• عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٢٥ جا ط• ثانية وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ •

(١١) السراج : اللمع فى التصوف ص ٣٤٦ نشرة نيكلسون — لندن ١٩١٤

أو هو « عبارة مستغربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته » [١٢] • من خلال هذه التعريفات وغيرها للشطح اذن ، يمكن القول بأنه تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لاول مرة فى حضرة الالوهية ، فتدرك ان الله هى وهى هو (تبادل الادوار) وكما يقول قائلهم فى ذلك :

أدينتنى منك حتى ظننت أنك أنى !

وهو يأتى نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه ، فينطلق بالافصاح عنه لسانه :

سقونى وقالوا : لا تغن ولو سقوا جبال حنين ما سقونى لغنت !

وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول اليه ، فيتحدث على لسان الحق ، لانه صار والحق شيئا واحدا ، ومن هنا ينتقل الخطاب الى صيغة المتكلم — من خلال الشطح — بعد أن كان فى حال المناجاة بصيغة المخاطب ، وفى حال الذكر بصيغة الغائب (لاحظ الاتصال الوثيق بين هذا الاتجاه والاتجاه الى القول بالحلول والاتحاد) • ويذكر أبو القاسم القشيرى فى رسالته فى التصوف أن الشطح أو السكر ما هو الا « غيبة بوارد قوى » [١٣] •

ويأتى هذا الوارد — فيما يذكر الدكتور عفيفى [١٤] — عندما يتجلى الحق للعبد بصفة من صفات جماله فيتمتع العبد فى حالة أشبه

---

(١٢) ن•م : ص ٣٧٥ •

(١٣) القشيرى : الرسالة فى التصوف ص ٣٨ •

(١٤) د• عفيفى : التصوف — الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٨٣ •

ما تكون بحالة السكر ، يفقد فيها وعيه بذاته وبالعالم حوله وينحصر فيها وعيه فى الله وحده من غير احاطة ولا شمول ولا تحديد بكيفية زمانية أو مكانية ، بل باستغراق كلى للمتنــاهى فى اللامتناهى ، وشعور غامر بوحدة الذات والموضوع • وهذا فى نظر الصوفية يدخلنا خلال مفهوم آخر وهو (الصعق) ، وهم فى ذلك يستشهدون بقوله تعالى : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صــعقا » (الاعراف — ١٤٢) • فالوارد الذى أسكر موسى وصعقه جاءه عند ما تجلى ربه للجبل ، أى ظهر فى صورة من صور جماله فى الجبل : فغاب عن نفسه فى هذا المشهد ، وشغل عنها وعن الجبل وبقى وعيه بالله المتجلى وحده •

ويحاول السراج الطوسى أن يحلل (الشطح) تحليلا لغويا حيث يرد كلمة (الشطح) لغويا الى معنى الحركة فيقول : « ان الشطح فى لغة العرب هو الحركة ، يقال شطح يشــطح : اذا تحرك ••• فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لانها حركة أسرار الواجدين اذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها »(١٥)

وهكذا فان ظاهرة الشطح تنجم عن اتحاد بين العبد ومعبوده يترتب عليه وجد عنيف ، ولذا كانت حال الشطح تتميز بالاضطراب والانفعال الجامح والحركة •

ولعل هذا بدوره يقودنا الى تحليل العناصر الضرورية لظاهرة الشطح وهى كالتالى :

١ — شدة الوجد •

---

(١٥) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ٣٧٥ •

٢ — أن تكون التجربة تجربة اتحاد •

٣ — أن يكون الصوفى فى حال سكر •

٤ — أن يسمع فى داخل نفسه هاتفا الهيا يدعوه الي الاتحاد ، فيستبدل دوره بدوره •

٥ — أن يتم هذا كله والصوفى فى حال من عدم الشعور ، فينطق مترجما عما طاف به متخذا صيغة المتكلم وكأن الحق هو الذى ينطق بلسانه (١٦) •

وتتميز الشطحة بخصائص منها أنها تكون بصيغة ضمير المتكلم فى معظم الاحوال ، وأنها تبدو غريبة فى ظاهرها ، لكنها صحيحة فى باطنها (ولكن كيف يحكم على مدى صحتها فى باطنها) أو كما يقول السراج الطوسى : « ظاهرها مستشنع ، وباطنها صحيح مستقيم » (١٧) وهكذا تظهر الشطحة بمظهر الدعوى العريضة الكاذبة•

أما بالنسبة لشدة الوجد كمدخل الى ظاهرة الشطح ، فالوجد هو ما يكون عند ذكر مزعج ، أو خوف مقلق ، أو توبيخ على ذلة ، أو محادثة بلطيفة ، أو اشارة الى فائدة ، أو شوق الى غائب ، أو أسف على فائت ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب الى حال ، أو داع الى واجب ، أو مناجاة بسر • وهى مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر ، واستخراج مالك بما عليك مما سبق لتسعى فيه ، فيكتب لك بعد كونه منك ، فيثبت لك قدم بلا قدم ، وذكر بلا ذكر (١٨) •

---

(١٦) انظر ، د• بدوى شطحات الصوفية ص ١١ •
(١٧) السراج : اللمع ص ٣٧٥ •
(١٨) المرجع السابق ص ٣١٠ •

فكأن الشطح اذن ينطوى من خلال شدة الوجد على حال من الاضطراب والحركة والانفعال الجامح • ولقد ميز الصوفية بين نوعين من (الواجدين) : الواجد الساكن والواجد المتحرك ، وأخذوا يفاضلون بينهما ، ويكاد يتفق معظمهم على أن الحركة قرينة الوجد العنيف ، ومع ذلك فقد قال « قوم ان السكون والتمكن أفضل وأعلى من الحركة والانزعاج » • ولقد رد أبو سعيد بن الاعرابى شدة الوجد الى نوع الواردات فى الاذكار ، ومن تم نراه يميز بين نوعين من الواردات فقال : « ان منها ما يوجب السكون : فالسكون فيها أفضل من الحركة ، ومنها ما يوجب الحركة ، فالحركة فيها أتم ، اذ حكمها القهر لاهلها ، فاذا لم يقم بهذا القهر كان الوارد ضعيفا فى وروده ، ولو ورد بحقيقته لاوجب ضرورة الحركة » (١٩) •

ويذهب الصوفية الى أنه لما كانت درجة الشوق تتناسب مع مكانة الموضوع المشتاق اليه ، فاى شوق يمكن أن يعادل أو يكون أقوى من الشوق الى الاتحاد بالله لدى الصوفى ، ولعل ذلك مما يزيد فى فوران الوجد عندهم • انه اذن وجد غايته الاتحاد بالله والصوفية الذين يذهبون الى مثل ذلك الاتحاد بالله يعنون اللفظ والمفهوم تماما (الاتحاد) أى أن يصير المحب والمحبوب شيئا واحدا فعلا : سواء فى الجوهر والفعل ، أى فى الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر منها، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الاخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير ثمت غير واحد أحد هو الكل فى الكل •

ويذهب الدكتور بدوى الى أن درجات الشطح تتناسب طرديا

---

(١٩) ن٠م ص ٣٠٨ — ٣٠٩ •

مع درجات الاتحاد أو الحلول ، ونقول الاتحاد أو الحلول لان كليهما صالح لايجاد ظاهرة الشطح (٢٠) .

ونلاحظ أن لفكرة الاتحاد أهمية كبيرة فى تكوين أو تكييف عملية الشطح ، خاصة فى مجال تفسير الشطحات التى تعبر عن تساوى الاديان كلها — سماوية وغير سماوية بالنسبة للصوفى . فيرجع تساوى الاديان لدى الصوفى الى كون الوجود واحدا ، والوجود هو الله ، فكلها اذن من الله ، وبالنسبة الى الله تنتفى كل تفرقة حيث أن (الكل فى واحد) .

ولعله قبل أن اتناول بعض المواقف (الشاطحة) من خلال أبى يزيد البسطامى يجمل بنا أن نلقى بنظرة متأنية على الجذور والاصول فى هذه (الدعاوى) . والحقيقة ان القول بالاتحاد والحلول وما شابه تلك الاتجاهات الغريبة عن الفكر الاسلامى نفودنا بالضرورة الى تلمس جذورها وبذورها سواء فى الفكر الاسلامى أو من خارجه فها هو ذا ابن تيميه يقسم كلا من الاتحاد والحلول الى قسمين ، اذ كلا هما اما مطلق أو معين فى شخص ، والحلول المعين فى شخص كقول النصارى ، والغالية فى الائمة من الرافضة ، وفى المشايخ من جهال الفقراء والصوفية ، فانهم يقولون به فى معنى: اما بالاتحاد ، كاتحاد الماء واللبن ، وهو قول اليعقوبية ، واما بالحلول وهو قول النسطورية ، واما بالاتحاد من وجه دون وجه ، وهو قول الملكانية .

وأما الحلول المطلق — وهو أن الله تعالى بذاته حال فى كل شىء — فهذا تحكيه أهل السنة والسلف عن قدماء الجهيمة .وأما ما جاء

---

(٢٠) د. بدوى : شطحات الصوفية ص ١٦ .

به هؤلاء (ويعنى الحــلاج وابن ســبعين وصدر الدين الرومى وغيرهم) من الاتحاد العام فما علمت أحدا سبقهم اليه الا من أنكر وجود الصانع مثل فرعون والقرامطة وذلك أن حقيقه أمرهم أنهم يرون أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق ، وأن وجود ذات الله ، خالق السموات والارض ، هى نفس وجود المخلوقات • فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ، ولا أنه رب العالمين ولا أنه غنى وما سواه فقير [٢١] •

ويذكر الدكتور بدوى أن التصــوف الاسلامى يشبه أنواع التصوف الاخرى من حيث أن أحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر انما هى أمور عامة فى جميع أنواع التصوف : ولكن العنصر الجديد فى التصوف الاسلامى بهذا الصدد هو القول بالتبادل فى الادوار بين العبد والحق والاذن للعبد بالتعبير بصيغة المتكلم •

أما عن تفسير محاولة بعض الصوفية الاتحاد أو القول فى الحلول فمرد ذلك الى أن الشريعة جاءت بالغلو فى الفارق بين الخالق والمخلوق ، فجاءت الحقيقة والطريقة بالغلو فى التوحيد بين العبد والمعبود • ولهذا لا نجد مثل هذه الظاهرة — ظاهرة الشطح — فى التصوف المسيحى مثلا بنفس الصورة التى هى عليه فى التصوف الاسلامى — وان بقيت السمات العامة التى تقارب بين الصورتين — حيث أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالناسوت فى شخص المسيح ، لهذا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى

---

(٢١) انظر ، ابن تيمية : جامع الرسائل والمسائل ص ١٧٢ وما بعدها

جانب الاتحاد • وكان اتحاده بالالوهية دائما عن طريق هذا الوسيط أى المسيح ، أما فى الاسلام فالصلة مباشرة بين العبد والرب ، فان تم اتحاد أو تم تصوره فلا يتم الا بطريق مباشر (٢٢) •

واذا كانت المسيحية قد خلت من ظاهرة (الشطح) على النحو الذى عرف عند بعض صوفية الاسلام الا أن لها أثرا كبيرا بظواهر أخرى أكثر اتصالا بالشطح مثل القول بالحلول أو بالاتحاد •

ويأتى أبو يزيد البسطامى الذى سأتناول بعض الشطحات عنده من حيث ظروف نشأته (*) شاهدا على الصلة القوية بين الشطح والمؤثرات الفارسية القديمة • يقول الدكتور عفيفى : « ان أبا يزيد البسطامى يمثل نزعة غالية لا نستطيع أن نصفها بأنها (سنية) خالصة • فقد كان هذا الصوفى الوارث الحقيقى للعقلية الايرانية القديمة ، ولذا تجاوز تصوفه الحدود السنية ••• ولذا نعتبره هنا — كما نعتبر الحسين بن منصور الحلاج — ممثلا لمرحلة انتقـال خطيرة بين التصوف غير الفلسفى والتصوف الفلسفى القائم على القول بوحدة الوجود » (٢٣) •

ويتناول ماسينيون تاريخ الشطح فى التصوف الاسلامى نفسه فيقول ان الصور الاولى من الشطح نجدها عند ابراهيم بن أدهم وعند رابعة العدوية ، ثم تتخذ أول صورة واضحة كل الوضوح عند أبى يزيد البسطامى • ثم يفصل الحلاج القول فيها ، ويحللها تحليلا

---

(٢٢) د• بدوى : الشطحات ص ١٩ •

(*) كان مجوسيا ثم أسلم واسمه بالكامل طيفور بن عيسى بن شرشوان ت — ٢٦١هـ •

(٢٣) د• عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٢٥ •

نفسيا موغلا فى العمق ، ويشير الشبلى اليها مرارا • وبعد الشبلى تندر أحوال الشطح فى التصوف الاسلامى ، وينحدر مستواها • فالشطحات المنسوبة الى الجيلانى والرفاعى وابن عربى لا تكاد تبين اذا قورنت بشطحات أسلافهم الكبار • وسورة الكبرياء التى تستشف عند البسطامى والتسترى تقودهم الى الافصاح بعبارات صبيانية الى درجة مؤسفة ـ « قدمى على عنق جميع الاولياء » ، « أنا عرش الله» الخ • وهم فى محاولتهم الاحتفاظ بالفارق بين العلو الالهى الذى لا يمكن بلوغه وبين عباداتهم — ترضيا وخضوعا منهم للفقهاء — قد راحوا ينتقمون لانفسهم بزيادة الغرور والكبرياء على الاقل بأن يجدوا أنفسهم فوق مستوى الاخرين [٢٤] •

---

(٢٤) ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ص٩٩ باريس ١٩٢٢ نقلا عن بدوى : الشطحات •

مظاهر الشطح عند البسطامى (٢٥) :

لقد كان أبو يزيد البسطامى (ت ٢٦١هـ) من الصوفية الذين غلبت عليهم أحوال الجذب والوجد واختطفوا عن أنفسهم بالكلية . ولذا فاضت الاقوال المأثورة عنه بالتعبير عن الفناء والغيبة والسكر ونحو ذلك مما يشير الى أنه كان فى أغلب أحواله مأخوذا مشغولا عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده .

١ — ذكر عن أبى يزيد أنه قال : رفعنى (أى الله تعالى) مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : ياأبا يزيد ان خلقى يحبون أن يروك. فقلت زينى بوحد انيتك ، وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى الى أحديتك — حتى اذا رآنى خلقك قالوا : رأيناك — فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك (٢٦)

٢ — وقد حكى أيضا عنه أنه قال : أول ما صرت الى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الاحدية ، وجناحاه من الديمومة . فلم أزل أطير فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة . فلم أزل أطير الى أن صرت فى ميدان الازلية ، فرأيت فيها شجرة الاحدية — ثم وصف أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها ثم قال — : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة (٢٧).

---

(٢٥) راجع فى الشطح عند البسطامى بالتفصيل : السراج الطوسى : اللمع ص ٣٨١ وما بعدها ، فريد الدين العطار : تذكرة الاولياء جـ١ ص ١٦٠ وما بعدها ، أبو نعيم الاصفهانى : حلية الاولياء جـ١٠ ص٣٤ ٠ وما بعدها — القاهرة ١٩٣٨ ، ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦٩ ، الهجويرى : كشف المحجوب ص ٢٣٨ .

(٢٦) السراج : اللمع ص ٣٨٠ .

(٢٧) ن٠م ص ٣٨٤ .

٣ — ويقول أبو نصر السراج : سمعت ابن سالم يقول فى مجلسه يوما : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الاعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال : رب الدار ، ورب البيت ، وقال أبو يزيد رحمه الله : سبحانى ! سبحانى • وسبوح وسبحان اسم من اسماء الله تعالى الذى لا يجوز أن يسمى به غير الله تعالى (٢٨) •

٤ — ويحكى عن أبى يزيد أيضا قوله : ضربت خيمتى بإزاء العرش — أو — عند العرش (٢٩) •

٥ — وقيل عنه أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال : معذورون • ومر بمقبرة المسلمين فقال : مغرورون (٣٠) •

٦ — يقول أبو يزيد : « أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه ، غير سرى فانه رأى منه ملاءا فخاطبنى معظما لى بأن قال : كل العالم عبيدى غيرك •

٧ — « طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك » •

٨ — « بطشى أشد من بطشه بى » •

٩ — « لان ترانى مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة » •

١٠ — « ان آدم عليه السلام باع حضرة ربه بلقمة ••• لو

---

(٢٨) ن٠م ص ٣٩٠ •
(٢٩) ن٠م ص ٣٩٠ •
(٣٠) ن٠م ص ٣٩١ •

شفعني الله في الاولين والاخرين لم يكن ذلك عندي بكبير : غاية الامر أنه شفعني في لقمة طين .

١١ — « جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال : ما هؤلاء حتى تعذبهم ؟ كف عظام جرت عليهم القضايا . اعف عنهم !

١٢ — « غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه . فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى، ومعرفته سبقت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته .

١٣ — « سبحانى ، سبحانى ما أعظم شأنى ! » .

تلك نماذج ممثلة للشطحات عند أبى يزيد البسطامى رائد الشطح فى التصوف الاسلامى . ونلاحظ أبا يزيد وأصحابه يفضلون السكر على الصحو لان الصحو فى نظرهم يقتضى وجود الصفات البشرية التى هى أعظم حجاب يحول بين العبد وربه . أما السكر فهو محو لتلك الصفات ورفع لحجب الاختيار والتصرف والتدبير .

ويذكر الدكتور عفيفى أن مذهب أبى القاسم الجنيد بن محمد يتمثل فى تفضيل الصحو على السكر ، وهو ذات المذهب الذى أخذ به كبار الصوفية من بعده . « وأما ضعاف النفوس من المتأخرين الذين بالغوا فى الطرف الاخر (السكر) واعتبروا الجذب والغيبة والظهور بشتى ألوان الهوس والرعونة علامة من علامات أولياء الله ، فلم يكونوا الا أفاقين دخلاء على التصوف ، والتصوف منهم براء » (٣٠)

---

(٣٠) التصوف الثورة الروحية ص ٢٨٥ .

وهكذا يعبر البسطامى من خلال الشطحات عن الحب الالهى فى أساليب رمزية مملوءة بالالغاز كعادته فى معظم أقواله • منراه يصف الصوفى فى حبه لله ومعراجه اليه بأنه طائر يسبح فى فضاء اللانهائية متحررا من قيود الزمان والمكان ، يطير فى سماء «الهوية» ويدخل فى فلك « التنزية » ويشاهد شجرة الاحدية (بدلا من شجرة المنتهى التى شاهدها الرسول ﷺ فى معراجه) له جناحان من « الديمومة » يطير بهما فى ميدان « الازلية » (٣١) ويعلق الدكتور عفيفى على ذلك الشطح البسطامى قائلا : ان هذا كلام رجل مأخوذ عن نفسه ، مسلوب عن صفاته ، خارج عن حدود ذاته الزمانيـة والمكانية • فزمانه فى حال جذبه « الديمومة » ومكانه « اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الاحدية » ، وكل هذا وصف للحال التى يسميها الصوفية بالفناء (٣٢) •

---

(٣١) انظر اللمع ص ٣٨٤ ، وكشف المحجوب ص ٢٣٨ •
(٣٢) التصوف الثورة الروحية ص ٢٢٥ •

تقـــويم ونقـــــد :

لا يمكن أن يحكم على مسيرة التصوف كلها بما يحكم به من السلب على بعضها (*) حتى وان كان هذا البعض يشغل جانبا ليس هينا فى مجال الدراسات الصوفية • ونجد أنفسنا لاول وهلة ازاء تجربة فريدة أوبا لاحرى غريبة وهى الشطح • وتأتى غرابتها ومن ثم غربتها فى كونها لم يشهد التصوف الاسلامى لها مثيلا من قبل ومن خلال صوفية لم يشك فى عمق ايمانهم ولا فى صدق تجربتهم الصوفية • وبالرغم من كون بعض الباحثين قد ذهب — كما رأينا — الى أن ظاهرة الشطح تكاد تكون ظاهرة يختص بها التصوف الاسلامى وحده ولم تعرف أنواع التصوف الاخرى مثيلا لها ، الا أننى أرجح أن تكون للشطح جذور خارجية هى مزيج من مؤثرات هندية وفارسية ومسيحية تتمثل فى مظاهر الفناء والاتحاد والحلول التى يتضمنها مفهوم الشطح • فكأن نقطة البدء هنا اذن غير اسلامية ، ولو كانت اسلامية لتشابه الصوفية جميعا سواء الاولون والاخرون فى القول بها واذا كان التصوف فى قيامه قد جاء ثورة على قصور العقل ومحـــاولة استكمال ذلك القصور من خلال وسائل القلب والذوق والوجدان (١) الا أن العقل قد ظل فى النهاية مرحلة لا ينبغى الوقوف عندها طويلا بل ينبغى تخطيها وتجاوز حدودها ، وليس معنى ذلك الالغاء التام لدور العقل • ان خطورة ظاهرة الشطح تتمثل كما أتصور فيما يلى:

١ — انها لكونها غريبة المصدر قد افتقدت عمقها الاسلامى ،

(*) سأتناول نموذجا ايجابيا أو ابداعيا من التصوف فى القسم الثانى من هذه الدراسة •

(١) راجع فى ذلك تجربة الغزالى الروحية من خلال كتابه المنقذ مـن الضلال •

ومن ثم فانها نمت نموا طفيليا ظل مرفوضا فى عصره والعصور التى تليه •

٢ — انها من حيث المنهج اتخذت — فى معزل من العقل — من فقدان الوعى أساسا لقيامها ، ومع كونها تجارب فردية تخص أفرادا معينين من الصوفية ، الا أن فيها دعوة خفية الى الاقتداء بها ومن ثم تكتسب العمومية صدقا أورياء ، وناهيك عما لذلك من أثر مدمر على نفوس المسلمين ليس فى مجال العقيدة فحسب ولكن فى مجال الواقع العملى للناس ، اذ أن فيها دعوة مقنعة الى المزيد من فقدان الوعى باسم الفناء فى الذات والتوحد معها •

٣ — فضلا عن كون ظاهرة الشطح غريبة فى مصدرها وغريبة فى منهجها فهى كذلك غريبة بل خطيرة فيما يترتب عليها وينجم عنها من أقوال وأفعال • وتأتى خطورتها فى أنها تمثل أقوالا يأباها الوجدان الدينى العادى ، بما فيها من عبارات أقل ما يقال عنها انها عدم تأدب مع ذات البارى العظيم ، وأكثر ما يقال عنها انها كفر • ومع التسليم بكون التصوف تجربة ذوقية — ويعتبر البعض أن الشطح داخل فيها — الا أنه ليس كل مسلم مطالبا بخوض تلك التجربة حتى يحكم عليها • فهى اذن تجارب يصعب الحكم عليها ، ومن خلال صعوبة الحكم عليها يمكن أن تكمن بعض الاتجاهات السلبية طالما أن المسألة تجربة (نسبية) وبعيدة عن العقل والوعى ، وليس لها حدود من منطق ، كما أنها ليس لها محك خاص يمكن أن تقوم بواسطته سوى (الذوق) نفسه حيث « ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ! » •

ومن هنا فان ظاهرة الشطح تكتسب بعد (اغترابها) عن التصوف الاسلامى من خلال : المصدر والمنهج والنتائج • ولذلك لم يكن غريبا أن ينكرها بعض الصوفية أنفسهم ، ومن أولئك

أبو حامد الغزالى اذ أن الشطح فى نظره دعاوى عريضة فى العشق تنتهى ببعض الصوفية الى دعوى الاتحاد ... وقد وجد فيه الادعياء مدعاة للتبطل عن طلب الرزق ، وتلقف الاغبياء كلمات مخطبة مزخرفة فان أنكر عليهم ذلك قالوا : الانكار مصدره العلم والعلم حجاب ويرى الغزالى ضرر الشطحات على العــوام الى حد أنه يكفر صاحبها ويستبيح دمه ، اذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الاذهان ، يقول الرسول ﷺ : (ما حدث أحدكم قوما بحديث لا يفقهونه الا كان فتنة عليهم (٢) .

ويذكر ابن تيمية ان قول : سبحانى وما الى تلك الشطحات التى صدرت عن البسطامى انما تشبه كلمات السكران ومن ثم وجب أن تطوى فلا تروى ولا تؤدى . ولعل البسطامى نفسه رأى أن أقواله فى شطحاته يمكن أن تكون فتنة فأراد ألا يتحمل تبعاتها حيث يرد بالانكار على من قال له : يبلغنا عنك فى كل وقت أشياء ، وذلك بقوله : انما يخرج الكلام منى على حسب وقتى ويأخذه كل انسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه الى .

ومعنى هذا أن أبا يزيد كان يدرك فى حال صحوة أنه لا مفر له من نفسه ، وأن له كيانا ووجودا لا يستطيع التخلص منهما ، وأن الطريق السوى لمحبة الله تعالى هو متابعة الرسول ﷺ فى الامر والنهى والاقتداء بسيرته والتزام الشرع فيما قرره من وجود اله ومألوه وخالق ومخلوق .

الشطح فى التصوف اذن جموح ، وهذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وانما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدين : قيد

---

(٢) الغزالى : احياء علوم الدين جا ص ٣٢ .

الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذى خلفه الصوفية وراءهم ظهريا ولا يعنى قيام التصوف وظهوره كرد فعل لعلم الكلام والفلسفة وانتهاج المتكلمين والفلاسفة لمنهج العقل ، لا يعنى ذلك بحال من الاحوال الاستغناء عن العقل طالما أنه منهج المتكلمين والفلاسفة • فلقد شبه الغزالى العقل بالعين المبصرة كما شبه الشرع بالشمس التى يغمر نورها الاشياء ، فالعقل للشرع نور على نور ، وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع (٣) •

ولما كانت ظاهرة الشطح عند بعض الصوفية تعنى تغييبا للعقل والوعى فليس غريبا أن يجد مخلصو الصوفية وخصومهم على السواء مطعنا فى تلك الظاهرة التى هى سبب كل كارثة وبلاء •

وليس غريبا أيضا أن يؤدى الهجوم على تلك الظاهرة وما يترتب عليها الى هجوم على التصوف الاسلامى ككل حيث أنه كان المناخ الذى ساعد على ظهور وترعرع مثل تلك الظاهرة وغيرها • ان أفكارا مثل الشطح والسكر والمحو والفناء هى أفكار غير اسلامية فى نظر الكثيرين ، فالأسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس ، والرسول ﷺ هو المثل الاعلى للانسان الكامل لتاثيره العميق فى تاريخ البشرية لا لأنه أفنى انيته (٤) •

---

(٣) انظر الغزالى : ميزان العمل ص ٣٠ ، ومعارج القدس ص ٥٢ •

(٤) انظر ، محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١٨٧ • ترجمة عباس محمود •

٣ ـ قدم العالم عند ابن سينا   (قضية فى سياق)

مقدمـــــــــة :

تدخل موضوعات الفلسفة الخالصة أو مذاهب فلاسفة الاسلام المشائيين فى نطاق دائرة الفكر الاسلامى • وينظر كثير من المؤرخين والكتاب الى فكر فلاسفة الاسلام على أنه مستمد من جذور غير اسلامية ومن ثم فانه يبدو غريبا عن روح الفكر الاسلامى الخالص، لذا وجب أن نتناول هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا •

اذا ما حاولنا أن نستقصى أصل مفهوم الفلسفة لدى الاسلاميين فاننا نلاحظ أن نفرا كثيرا من مؤرخى الفرق والباحثين يذهبون الى أن موضوعات الفلسفة غريبة عن الفكر الاسلامى ودخيلة عليه ، يتضح ذلك من وصفهم لموضوعات الفلسفة بأنها من : علوم الاوائل ، أو العلوم القديمة أو علوم الاوائل المهجورة وذلك فى مقابل علوم

(*) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ولد فى أفشنة وهى قرية مجاورة لبخارى عام ٣٧٠هـ وكان أبوه من بلخ ثم انتقل الى بخارى أيام حكم الامير نوح بن منصور ثم استقر بأفشنة وكان له ولدان أكبرهما هو الفيلسوف أبو على • ولقد وفر له والده تعليما مثاليا بالنسبة الى ثقافة عصره • وكان نضجه العقلى والجسمى مبكرا حتى أنه وهو فى سن الثامنة عشر فرغ من تحصيل جميع العلوم والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة وطب • أما أبوه فكان من الشيعة الاسماعيلية وكذلك كان أخوه أما ابن سينا فكان لا يقبل على الفكر الشيعى ، وكما يقول : « لا تقبله نفسى » كانت لابن سينا كتب عديدة منها الشفاء والاشارات والتنبيهات والفلسفة المشرقية ولقد توفى ابن سينا بعد أن اشتد عليه المرض عام ٤٢٨هـ • ،انظر القفطى : تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ٢ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ •

الاسلام أو علوم العرب أو العلوم المحدثة أو العلوم الشرعية على وجه الخصوص (١) •

ومما يكاد يجمع عليه المؤرخون أن مصطلح (الفلسفة) لم يظهر كمصطلح محدد المعالم الا على يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل فى المعاجم اللغوية حتى عصر هومير وهزيود •

واختلفت تعريفات فلاسفة اليونان للفلسفة وفقا لاختلاف نزعتهم وتصوراتهم ، فنراها عند الفلاسفة الطبيعيين الذين غلبوا النظر فى الطبيعة الخارجية والعالم المادى على النظر فى طبيعة الفرد وسلوكه تعنى « البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات » والفلسفة عند أرسطو هي البحث عن الموجود بما هو موجود ، وسماها الفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى ونعتها كذلك بالحكمة : لانها تبحث فى العلل والمبادىء الاولى اطلاقا، وسماها أيضا بالعلم الالهى لان أهم مباحثها هو المحرك الاول ، باعتباره الموجود الاول أو العلة الاولى للوجود • وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأوسع معانيه ، النظرى : من طبيعات ورياضيات والهيات ، والعملى : من أخلاق وسياسة واقتصاد • واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق ما نسميه اليوم بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، علم الموجودات بعللها الاولى ، أو علم الموجود بما هو كذلك (٢) •

ويأتى أول تأثر من فلاسفة الاسلام بالفلسفة اليونانية من خلال

---

(١) انظر جولد تسيهر : موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل مقالة ضمن كتاب (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، د• عبد الرحمن بدوى ص ١٢٣ •

(٢) انظر ، أوزفلد كولبة : المدخل الى الفلسفة ص ٢٦٩ ترجمة د•عفيفى د• الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٧ وما بعدها •

التعريفات ذاتها ، فنلاحظ أنهم قد ترسموا خطى فلاسفة اليونان ــ خاصة أرسطو ــ فى تعريفهم للفلسفة وتحديد موضوعاتها • فالكندى وهو أول فيلسوف فى الاسلام (ت ٢٤٦هـ) يعرفها فى رسالة له الى الخليفة المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى بقوله : « ان أعلى الصناعات الانسانيــة منزلة وأشرفها مرتبة صناعــة الفلسفة ، التى حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لان غرض الفيلسوف فى علمه : اصابة الحق ، وفى عمله : العمل بالحق • وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لان عــلم العلة ــ أشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، اذا نحن أحطنا بعلم علته » (٣) •

وعن الكندى أخذ كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما فى تعريفهم للفلسفة وفروعها مع بعض الاضــافات والتعديلات • فالفارابى (ت ٣٣٩هـ) يعرف الفلسفة فى كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين) بأنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ، وفروعها الى حكمة الهية وطبيعة ورياضية ومنطقية (٤) •

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) فيعرفها بقوله :

---

(٣) الكندى : رسالة الى المعتصم فى الفلسفة الاولى ص ٧٧ وما بعدها تحقيق د• الاهوانى ــ القاهرة ١٩٤٨ وانظر ايضا ، د• أبو ريدة : وسائل الكندى الفلسفية ص ٩٧ ، ١٩٠ ، د• الاهوانى : معانى الفلسفة ص ٤٢ •

(٤) الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٨٦ ، وانظر أيضا : احصاء العلوم ص ٩١ وما بعدها ــ تحقيق د• عثمان أمين ــ القاهرة ١٩٤٨ •

الحكمة استكمال النفس الانسانية • بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية،فالحكمةالمتعلقة بالامور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالامور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية ، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر فى ثلاثة أقسام فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدينة (سياسة) ، وحكمة منزلية (اقتصاد منزلى) ، وحكمة خلقية (أخلاق) • أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية (الطبيعة) ، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للغير وتسمى حكمة رياضية (الرياضيات) ، وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة الغير فلا يخالطها أصلا ، وأن خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة الوجود اليها ، وهى الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية (٥) •

وترتبط قضية مدى تاثر فلسفة فلاسفة الاسلام بالتراث العقلى اليونانى بقضية أخرى وثيقة الصلة بها وهى مدى الاصالة فى فكر فلاسفة الاسلام • فلقد اختلف المؤرخون والمهتمون بالفكر الاسلامى قديما وحديثا حول مدى الاصالة والابداع عند فلاسفة الاسلام ، ونظر الكثيرون من أولئك الى فلاسفة الاسلام بوصفهم (شراحا) أو (محللين) لموضوعات الفلسفة اليونانية • ولعل الذى ساعد هؤلاء على تبنى مثل وجهة النظر هذه أن فلاسفة الاسلام قد أعلنوا عن

---

(٥) ابن سينا : كتاب النجاه ـ القسم الاول ص ٣٠٢ القاهرة ١٩٣٨ وأيضا :رسالة فى الطبيعيات (ضمن مجموعة تسع رسائل) ص٢ وما بعدها •

(هويتهم) منذ البداية ورفعوا لواء الاخلاص والوفاء لنتاج الفلسفة اليونانية •

ولقد اختلفت الدوافع عند المنكرين لايه أصالة أو ابداع عند فلاسفة الاسلام ، بل حاول البعض توسيع دائرة انكار الاصالة حتى شملت عندهم العقلية العربية على وجه الاطلاق • يقول صاعد الاندلسى : ان الله عز وجل لم يمنح العرب شيئا من علم الفلسفة ولاهيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب اشتهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى ، وأبا محمد الحسن الهمذانى (٦) •

ويذهب ابن خلدون فى مقدمته الى مثل ذلك ، فبالرغم من أن « العلوم العقلية هى طبيعة للانسان من حيث أنه ذو فكر ، فهى غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون فى مداركها ومباحثها ، وهى موجودة فى النوع الانسانى مذ كان عمران الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (٧) أقول بالرغم من ذلك الا أنه يذكر فى موضوع آخر « أن أكثر من عنى بها من الاجيال هم الامتان العظيمتان فى الدولة قبل الاسلام هما فارس والروم ••• فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة فى آفاقهم وأمصارهم » أما العرب فان « ابتداء أمرهم كان بالسذاجة والغفلة عن الصنائع » (٨) •

---

(٦) صاعد طبقات الامم ص ٧٠ ـ مطبعة دار السعادة ـ مصر ، وانظر أيضا ، الشهر ستانى : الملل والنحل ـ القسم الثانى ص ١٥٧ •

(٧) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل ١٣ ، العلوم العقلية وأصنافها ص ٤٧٩

(٨) ن٠م : الفصل ٢٥ ص ٢٦٢ •

وبغض النظر عن مدى الصواب فى تلك الاراء (سأناقش ذلك فى التعقيب على هذا الجزء) فانها فتحت الباب على مصراعيه للهجوم على العقلية العربية بالحق أو بالباطل • ولقد اتخذ هذا الانكار لاية أصالة عقية عربية صورة للانكار التام لكل سمات التحضر والتطور الفكرى عند العرب وذلك لدى الاتجاهات الشعوبية القديمة ولدى اصحاب النظرة العرقية من المستشرقين المحدثين •

فلقد ذهبت الشعوبية القديمة الى أن العرب لم يكن لهم ملك يجمع سوادهم ويضم فواصيهم ، ويقمع ظالمهم وينهى سفيههم ،ولم يكن لهم قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة (٩) •

أما المحدثون من المنكرين لتلك الاصالة العقلية العربية والاسلامية فلقد قام انكارهم على أساس من العصبية للجنس والدين• فلقد استكثروا على العقلية الاسلامية أية مقدرة على الابداع والابتكار وسلبوها أهم أسباب الوجود الحضارى • ومن أشهر هؤلاء نجد ارنست رينان الذى عرف عنه عداؤه الشديد للاسلام وللمسلمين وكذلك كرستيان لاسن وجوتييه وغيرهم • ورد العداء عند هؤلاء الى تقسيم البشر الى ساميين وآريين والعرب بوصفهم جنسا ساميا فطروا على غريزة التوحيد بين الاشياء والبساطة ، ذلك أن العقل السامى لاطاقة له الا ءى ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض أو مجتمعة فى غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط فهو اذن عقل مباعدة وتفريق (١٠) •

---

(٩) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج٢ ص ٨٦ (اراء الشعوبية والرد عليها) ولنظر أيضا ، الجاحظ : البيان والتبين ج٥ ص ١٢٤ •

(١٠) انظر ، د• مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ٢٦٣ وانظر أيضا د• النشار مقدمة نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، وكذلك د• البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ١٥ •

ولقد سلك مسلك هؤلاء بعض الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى من العرب أنفسهم حيث يذهبون الى أن « الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ الى لبابها وانما هى تعلقت بظواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح فلسفية بالمعنى الصحيح » (١١) •

والحقيقة ان عددا من المستشرقين المنصفين قد ردوا تلك الدعوى وأثبتوا بالدليل أن الفلسفة العربية — والاسلامية لم تكن لتفتقر الى مقومات الاصالة والابداع • ومن بين هؤلاء المنصفين نجد المستشرق الفرنسى (دوجا) الذى يقرر أن من الخطأ اعتبار الفلسفة العربية ليست « الا تقليدا حرفيا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أى انتاج خاص ، وهذه أحكام تذهب فى البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، وما أسوق الا شاهدا واحدا : فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ؟ وأنه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست الا ثمارا بديعة انتجها الجنس العربى » (١٢) •

لقد شغلت قضية الاصالة فى الفكر الاسلامى اذن عددا كبيرا من المشتغلين فى مجال هذا الفكر ، وكانت تحرك كلا منهم دوافع ينطوى بعضها على حسن نية وبعضها الاخر على سوء نية شديدة

---

(١١) د• بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية المقدمة ، وانظر أيضا ، أحمد أمين : فجر الاسلام ط٦ ص ٤١ وما بعدها •

(١٢) دوجا : تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين ص ١٦ نقلا عن مصطفى عبد الرازق ص ١٣ •

تجاه هذا الفكر الاسلامى . وهذا الاشكال فى تصورى ان كان ثمة اشكال — وبغض النظر عن اختلاف الدوافع — يمكن فضه من خلال النقاط التالية :

١ — انه من الخطأ التام اعتبار الفكر الاسلامى برمته فكرا عقيما مجدبا لا مجال فيه لابداع ولا أثر فيه لابتكار . والفكر اليونانى باعتباره صاحب ميزة السبق والاصالة لا يدل على أن أى فكر سواه مفتقد لتلك الاصالة . ولعل الذين ذهبوا الى انكار أية قيمة للفكر الاسلامى — قديما وحديثا — قد قاسوا هذا الفكر على ذاك فتأدوا من خلال ذلك الى أن ثمة فكرا أصيلا ومبدعا فى كل شىء وهو الفكر اليونانى ، وفكرا مقلدا جامدا هو الفكر الاسلامى وفى هذا ظلم بين لهذا الفكر الاخير .

٢ — انه باستقراء تاريخ الامم والحضارات يمكن الاهتداء الى أن هناك سمة تميز سياق التاريخ — ومنه تاريخ الفكر — ان لم تكن تحكمه ألا وهى سمة التأثير والتأثر . فالحضارات الانسانية دائنة ومدينة فى اطار مقولة التأثير والتأثر هذه ، ومن ثم فالتراث الفكرى حق مشاع لكل جيل وكل فكر يتمثله ويستبعد منه ويضيف اليه . واذا أمكن التسليم بذلك فان من الخطأ القول ان هناك فكرا أصيلا مبدعا فى كل شىء (المؤثر) وفكرا آخر تابعا — ولا أقول متبعا بالمعنى الدينى — جامدا مقلدا (المتأثر) بناء على مجرد مشاهدات ظاهرية تدل على أن ثمة تشابها بين هذا الفكر وذاك .

٣ — بناء على ما سبق فان المسألة يجب أن توضع فى نصابها الصحيح وفى اطارها الدقيق ، وهى أنه مع التسليم بأن هناك مجالا واسعا لتأثير الفكر اليونانى على الفكر الاسلامى من خلال فكر فلاسفة الاسلام ، ومع التسليم كذلك بالمشايعة التامة لدى هؤلاء

الفلاسفة بكل أو بجل ما ذهب اليه فلاسفة اليونان ، الا أن الامانة تقتضى عدم الذهاب الى أن الفكر الاسلامى ما هو قرره فلاسفة الاسلام • فالمدقق يمكنه أن يكتشف بسهولة أن هناك صفحات مشرقة فى هذا الفكر الاسلامى ، وذلك عندما وضع أصحاب هذا الاتجـاه (كما سنشير الى ذلك فى القسم الثانى) أنفسهم فى المسار الصحيح لمساهم • فلما كان هذا الفكر يسمى اسلاميا فمن الاجدر به أن يكون فى دائرة (الاسلام) وأن يكون الاسلام هو محور هذا الفكر وليس شىء آخر سواه • ان الفارق بين الابداع والابتداع يرجع فى تصورى الى مدى الالتزام أو عدم الالتزام بجعل الاسلام هو محور الفكر ، وليس أى شىء آخر وراء ذلك ، وهذا فيما أتصور ينبغى أن يكون المعيار الصحيح الذى يفرق بصدده بين فكر مبدع أصيل (فى حدود الالتزام) والالتزام هنا ليس قيدا على حرية الفكر وابداعه بل هو ملهم وحافز وحافظ ، وفكر مبتدع مقلد (فى حدود عدم الالتزام) •

وتأتى المسألة التى نحن بصددها وهى القول بقدم العالم عند ابن سينا — بناء على هذا التصنيف — داخلة فى اطار الفكر المبتدع المقلد ، حيث أنه استلهم سياق نظريته من خارج الدائرة الاسلامية فجاء قولا غريبا عن سياق الفكر الاسلامي الصحيح كما سيأتى بيان ذلك •

المشكلة .. جذورها وملابساتها :

شغلت مسألة قدم العـــالم وحدوثه جانبـــا كبيرا من اهتمام المفكرين الاسلاميين ، ومن ثم لدى الباحثين المحدثين الذين تصدوا لمناقشة قضايا الفلسفة الاسلامية فى كل اتجاهاتها وصورها . ولم تكن هذه المسألة لتحظى بهذا القدر من الاهتمام الا لكونها متعلقة بمسألة الالهيات فى الفكر الاسلامى .

أو بعبارة أخرى تكتسب هذه المشكلة أهميتها من حيث تعلقها بمدى تحديد الصلة بين الله (الخالق) والعالم (المخلوق) ومـــا يترتب على ذلك . فلما كانت تلك الصلة وكيفية اختلاف المواقف حول تصورها وما يدل عليه كل تصور ، لما كان كل ذلك متعلقا بمســـألة الوجود وتفسير هذا الوجود ، اتضحت لنا مدى أهمية هذه المسألة على المستويين الفلسفى والدينى . ولعلنى لا أجاوز الحقيقة اذا قلت ان كتب الفكر الاسلامى فى عمومها لم تكد تخلو من ذكر هذه المسألة بشكل أو بآخر .

واذا كان الغزالى قد أجمل ذكر المسألة وفصلها من خلال كتابه التهافت ، فاننا سنحللها من ناحية ما تشير اليه من معان وما تعطيه من دلالات . أما اجمال الغزالى لها فيتضح من خلال هذه الفقرة التى يصدر بها تناوله للمسألة :

« اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارىء

عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان » (١) .

واذا أردنا أن نحلل جذور هذه المشكلة وأهم آراء السابقين بصددها للانتهاء الى موقف ابن سينا ، فنلاحظ أن هناك عدة اتجاهات فى تناولها والنظر اليها :

١ — الاتجاه الاول وهو اتجاه مادى صرف يذهب أصحابه الى أن العالم المادى أزلى أبدى بجوهره وأعراضه أو صفاته ، وتتحكم فيه وتسيره قوانين ذاتية آلية . ويؤكد اصحاب هذا الاتجاه أن هذا العالم ليس مخلوقا لله بل ليس ثمة خالق أصلا لهذا الوجود ، فلا شىء يكون من العدم كما قرر ذلك لوقريطس أحد ممثلى هذا الاتجاه فى الفلسفة اليونانية (٢) . ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضا الفلاسفة الذريون مثل ديمقريطس وأبيقور ولقد أطلق مؤرخو الفرق الاسلامية على أصحاب هذا الاتجاه اسم (الدهرية) (*) .

وكذلك (الزنادقة) . يذكر الغزالى فى مجال تصنيفه للفلاسفة أن « الصنف الاول هم الدهريون ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٨٨ تحقيق سليمان دنيا — الطبعة السادسة ، دار المعارف

(*) نلاحظ أن الفلاسفة يتبنون مقولة أن التغير فى المراد يقتضى تغيرا فى المريد (التقديم) وكذلك فى العلم وفى بقية الصفات وترتب على ذلك قولهم بقدم العالم وانكارهم لعلم الله بالجزئيات .

الحيوان وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة » (٢) .

٢ — أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى يرى أصحابه أن العالم قديم بالزمان دون الذات ، وأن المادة الاولى التى نشأ منها الكون لم تكن من شىء وانما وجدت هكذا من تلقاء نفسها . وأصحاب هذا الاتجاه لا يرون فى القول بقدم مادة العالم انكارا للخلق ولا تعريضا لمسألة وجود الله للنفى أو الجحود . واصحاب هذا الاتجاه تغلب عليهم التسمية بأنهم « القائلون بالقدم الزمانى »أو (القائلون بالخلق المتصل) أو (القائلون بالحدوث الذاتى) وهؤلاء كما يذكر الغزالى يشكلون جمهور الفلاسفة (٣) .

ونلاحظ أن هناك تفاوتا بين أصحاب هذا الاتجاه حيث يستثنى الكثيرون من مؤرخى الفرق أفلاطون الذى ذكر عنه أنه قال ان « العالم مكون محدث » .يقول الاستاذ يوسف كرم ان الاقدمين كلهم عدا أفلاطون ذهبوا الى أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثا اذ قال انه وجد مع السماء وأن السماء حادثه » (٤) .

أما أرسطو نفسه فلقد نادى بقدم العالم وأزلية الحركة وأنكر الخلق وجعل وظيفة المحرك الاول الرئيسية هى أن يحدث الدفعة الاولى للوجود (٥) .

---

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٨٧ تحقيق عبد الحليم محمود — الطبعة الخامسة ١٣٨٥هـ .

(٣) » : تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٧ .

(٥) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ ص ٢٠٧ ط الاسكندرية ١٩٦٧ .

وهكذا فان الراى الراجح لدى مؤرخى المسلمين القدماء هو الاخذ بأن قول أرسطو الذى ذهب فيه الى القول بقدم العالم انما استحدثه هو ، أما من كان قبله فكانوا يقولون بحدوثه . يقول الشهرستانى : « ان القول فى قدم العالم وأزلية الحركات بعد أثبات الصانع ، والقول بالعلة الأولى انما شهر بعد أرسطو طاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، وأبدع هذه المقالة عى قياسات ظنها حجة وبرهانا ، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه ... والا فالقدماء انما أبدوا فيه ما نقلناه » (٦) .

٣ — أما الاتجاه الثالث فهو الذى يمثله كثير عن اصحاب الديانات السماوية وبالنســبة للدين الاسلامى يمثله المتكلمون . وهؤلاء جميعا يذهبون فى معتقدهم الى أن الله تعالى خلق العالم من العدم ، ومن ثم فالصلة بين البارى تعالى وبين العالم هى صلة بين العلة والمعلول أو بين السبب والنتيجة . فالله سبحانة سابق للكون وهو خالقه ، وهو الذى أوجده بعد أن لم يكن ، وذلك هو مذهب أصحاب القول بالابداع والاختراع والقول بالايجاد المنفصل وبالخلق من العدم .

يقول الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية : « أجمــع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة — رضى الله عنهم — على أن العالم وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته — حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن ، أى وجد بعد العدم بعدية زمانية، والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة » (٧) .

---

(٦) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ٢ ص ١٤٩ .

(٧) شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٠ — ٣١ — طبعة القاهرة — المطبعة الخيرية ١٣٢٢هـ .

وسوف أشير الى أهم حجج القائلين بالحدوث فى مجال التعقيب على موقف ابن سينا وعلى سبيل المقارنة • تلك كانت اذن أهـم الاتجاهات التى تنازعت مشكلة (الخلق) أو بالاحرى مشكلة الوجود واذا كانت هناك ثمة مذاهب أخرى فرعية فانها تمت بصلة من قريب أو بعيد لهذا الاتجاه أو ذاك •

فكأن أرسطو اذن هو الذى شكل المصدر الرئيسى للقول بقدم العـالم وعنه انتقلت الفـكرة الى العالم الاسـلامى • ومن أشهر من تبنى هذه الفكرة قبل ابن سـينا نجد الفارابى الذى يذهب الى القول بقدم العالم من خلال بيان الصلة بين الله والعالم • فالعالم عنده لم يزل موجودا مع الله ومعلولا ومساوقا له ، غير متاخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس • فأصـل العالم فى نظر الفارابى هو الامكان أو الماهية ، وكان تصور هذا الاصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فوجود العالم عنده ليس متأخرا بزمان عن واجب الوجود • ويمكن تلخيص هذا الموقف بأن العالم محدث بدون سبق زمانى ، أو هو قديم بالزمان وحادث فى الوقوع بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته • وكل ذلك انما كان محاولة منه فى سياق محاولاته التوفيقية بين الدين والفلسفة • ولكن يلاحظ أن الجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا — الذى دعا اليه الحرص على الفلسفة والدين معا — هذا الجمع لا يرضى الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة ، فقلما يجد فى هذه المحاولة التوفيقية وجهة مستقيمـة وهدفا واضحا من غير التواء ولا تعريج • ولقد أدى ذلك الى قيام نزاع مستمر بين أصحاب النزعة الفلسفية من ناحية ، وأصحاب

العقيدة الدينية من ناحية أخرى (٨) •

ويصور لنا ابن تيمية مسار هذه الفحره (فكرة القول بقــدم العالم) وانتقالها الى الفكر الاسلامى عبر بعض فلاسفة المسلمين فيقول : ان الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله بأن قالوا : نقول العالم محدث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أو جبته ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى وغيره الحدوث الزمانى ، والتغير بلفظ « الحدوث » عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، الا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى • والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الانبياء ولا اتباعهم ، ولا أمة من الامم العظيمــة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وانما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس ، وهذا القول انما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة الملليين كابن سينا وأمثاله • وقد يحكون هذا القول عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : ان العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ،وقيل : انه محدث ، ولم يثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وانما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها • ثم جاء الذين أرادوا اصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة .لكن

---

(8) Dr. Ibiahin Madkour: La Place d' Al Fanabi dans lecole Philosophiqne musu lnanc p. lob Paris 1934

وانظر ايضا د• محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ٣٧٨ •

يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وان كان لا شعور له ولا قصد ، وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار ، كما فعل ابن سينا وابن رشد حيث جعلوه موجبا بالذات لما سواه وجعلوا ما سواه ممكنا (٩) ٠

(٩) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج١ ص ٧١ – ٧٣ تحقيق محيى الدين عبد الحميد وحامد الفقى طبعة القاهرة ، ١٩٥١ .

جوهر القول بقدم العالم :

اذا كان المتكلمون قد ذهبوا الى أن ما عدا الله مسبوق بالعدم سبقا زمانيا ، فان الفلاسفة ذهبوا الى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات (١) ٠

ويعرض الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) لادلة الفلاسفة على قدم العالم خاصة عند ابن سينا وذلك على النحو التالى :

١ — الدليل الاول عندهم (٢) وقالوا فيه : انه يستحيل صدور الحادث (العالم) عن القديم (الله تعالى) ٠ أما الاساس الذى قام عليه مثل هذا القول فهو التلازم الضرورى بين العلة والمعلول ٠ فاذا فرض وجود القديم سبحانه فاما أن يوجد عنه العالم على الدوام فيكون قديما مثله واما أن يتأخر عنه ، وفى هذه الحالة اما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل فى دائرة الامكان ، واما أن يتجدد مرجح ومن ثم يؤدى الى اشكال بل الى عدد اشكالات منها مثلا : من محدث هذا الترجيح ، ولماذا يحدث الان ولم يحدث من قبل مادامت أحوال القديم متشابهة منذ الازل ؟

ويمكن أن يصاغ هذا الدليل لدى الفلاسفة على نحو آخر: لماذا تأخر وجود العالم ، ولماذا لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ ٠ ولايمكن أن يكون ذلك لعجز فى البارى سبحانه ، ولا بتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة أو وقت ، أو حدوث ارادة

---

(١) شرح الطوسى على الاشارات والتنبيهات لابن سينا جـ٣ (الالهيات) ص ٥٤ — ٥٥ ٠

(٢) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٥٥ ، وأيضا : الاشارات والتنبيهات ص ٥١٧ — ٥٢٦ القسم الثالث ٠

لم تكن ، فذلك كله محال ، اذ المقصود هنا بالمرجح هو الارادة الالهية. فحدوث العالم اذن يقتضى حدوث الارادة ، وحدوث الارادة يقتضى تغير حال البارى (*) . أو تسلسلها الى مالا نهاية ، وكلاهما ممتنع .

ويعقب الغزالى على هذا الدليل الاول للفلاسفة على قدم العالم بأنه أقوى أدلتهم وهو فى الوقت عينه « أخبل أدلتهم ، وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الالهيات أرك من كلامهم فى هذه المسألة » (٣) ويعرف هذا الدليل الاول بدليل الترجيح أو بالاحرى امتناع الترجيح .

٢ — أما دليلهم الثانى على قدم العالم فيقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة (٤) : « ان تقدم البارى على العالم ، اما أن يكون تقدما بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلول وأن أحدهما متقدم على الاخر بالذات ، واما أن يكون البارى متقدما على العالم بالزمان لا بالذات ، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوما ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم. واذا وجب قدم الزمان — وهو عبارة عن عدد الحركة — وجب أيضا قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته» وهو العالم ، ويعرف هذا الدليل بدليل قدم الزمان والحركة .

٣ — أما دليلهم الثالث على قدم العالم فهو انهم يرون أن العالم كان ممكنا قبل وجوده ، اذ لو كان ممتنعا لاستحال وجوده أصلا

(*) نلاحظ أن الفلاسفة يتبنون مقولة أن التغير فى المراد يقتضى تغيرا فى المريد (القديم) وكذلك فى العلم وفى بقية الصفات وترتب على ذلك قولهم بقدم العالم وانكارهم لعلم الله بالجزئيات .

(٣) الغزالى : التهافت ص ٩٦ وما بعدها .

(٤) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٥٦ وما بعدها وكذلك ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٣٤ .

وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، ولما كان وجوده ممكنا فهو اذن لم يكن ممتنعا أبدا ، الا لم يكن ممكنا أبدا لاننا اذا وضعنا للامكان أولا لترتب على ذلك أن كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن — أى ممتنع — فكيف انتقل اذن من حال الامتناع الى حال الامكان ؟ أو على نحو آخر كيف صار صانعه (تعالى الله عن ذلك) من حال العجز الى حال القدرة ؟

ولما كان الامكان يستلزم موضوعا يقوم به ، ويكون قابلا له ، فهذه المادة أو الموضوع أو القابل لا يمكن أن تكون حادثة ، والا لاحتاجت الى مادة أخرى وهكذا الى مالا نهاية ، فوجب اذن أن تكون المادة قديمة (٥) .

٤ — ثم ان هناك دليلا رابعا للفلاسفة على قدم العالم حيث أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه ، اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة اذن حادثة وانما الحادث هو الصور والاعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيان ذلك كما يقرر الفلاسفة أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود . ومحال أن يكون ممتنعا ، لان الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فان الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وامكان الوجود ما هو الا وصف اضافى لا قوام له بنفسه فلابد له من محل يضاف اليه وليس ذلك المحل سوى المادة حيث

---

(٥) انظر الغزالى : التهافت ص ١١٨ ، ص ١١٩ .

يضاف اليها • فكل حادث اذن لابد أن يكون مسبوقا بمادة ومن ثم لم تكن المادة حادثة بحال من الاحوال •

تلك كانت أهم الادلـــة ذكرها الفلاســـفة خاصة ابن سينا بصدد قولهم بقدم العالم • ومن ناحية أخرى نلمح فى الاتجـــاه الفيضى أو الصدورى عند ابن سينا تضمنيا للقول بقدم العالم حيث أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الخلق والابداع ما هو الا اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها فى الهيولى من قبل واهب الصور أو العقل الفعال • فالموجودات الجزئية اذن (وهى عناصر العالم) فى نظر أصحاب هذا الاتجاه انما تصدر عن الاول (الله تعالى) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادىء المفارقة للمادة وهى ما تسمى بالعقول المفارقة • والذى تجدر الاشارة اليه أن ذلك الاتجاه أول ما وجدت جذوره من خلال ما عرف بنظرية الفيض أو الصدور لدى رجال الافلاطونية المحدثة خاصة عند أفلوطين الذى انتقلت أفكاره عبر انتقال التراث اليونانى الى الثقافة العربية وعرفه العرب والمسلمون باسم الشيخ اليونانى •

والقضية الاساسية التى يقوم عليها هذا الاتجاه الذى تشيع له فى الفكر الاسلامى أبو نصر الفارابى ثم ابن سينا من بعده هى استحالة صدور الكثرة (فى العالم المادى المتغير) عن الواحد (الثابت) صدورا مباشرا دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغير • ومن هنا جاءت مقولتهم التى قامت عليها نظرية الفيض وهى : أن الواحد البسيط بما هو واحد بسيط لا يلزم عنه ولا يصدر عنه الا واحد • لذلك ذهب أصحاب هذا الاتجاه الى أن الكثرة تدخل على الموجودات من ناحية نسبتها المزدوجة الى الاول (الله تعالى) من جهة

والى ذواتها من جهة أخرى ، أى من ناحية كونها واجبة بالاول وجائزة بذاتها (٦) ٠

ولقد هاجم الغـزالى هذه الدعوى لدى الفلاسـفة ووصفها بالشناعة وقال عن نظرية الفيض انها ترجع الى مالو حكى فى منلم لتعجب المرء منها (٧) ٠

---

(٦) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٧٥ ، وانظر ايضا الفارابى : اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٤ ٠

(٧) الغزالى : التهافت ص ١٤٥ ٠

تعقـــــيب :

ان القضية التى نحن بصددها ، ألا وهى مسالة كون العالم بين الحدوث والقدم ، تحمل مدلولات متعددة نظرا لتشعب مؤشراتها . ويجمل بنا قبل أن نقوم تناول الفلاسفة لها أن نشير فى ايجاز الى مقولة المتكلمين فى هذا الشان ، وذلك بمثابة بيان وجهة النظـر الاخرى فى نفس القضية . يقول ابن تيمية انه اذا كان الفلاسفة يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، أى يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت ، فان المتكلمين يقولون ان هذا لا يدل على قدم شىء بعينه من العالم ، لا الافلاك ولا غيرها ، وانما يدل على أنه لم يزل فعالا . واذا قدر أنه فعال لافعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئا بعد شىء ، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة، مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن (٨) ونلاحظ أن المتكلمين تنصب محاولاتهم البرهانية على اثبات عدم خلو العالم من الحوادث ، وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث واذا ثبت حـدوثه ، كان افتقـاره الى المحـدث من المدركـات الضرورية (٩) .

لقد بنى المتكلمون حججهم على حدوث العالم اعتمادا على فكرة التناهى فى الزمان والاشخاص أو بالاحرى لقد ارتبطت المشـكلة لديهم ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين هما : مشكلة التدليل على وجود الصانع من ناحية ومشكلة الخلق والابداع من ناحية أخرى

---

(٨) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ١ ص ٣٦ ط. أولى ١٣٢١هـ القاهرة — الطبعة الاميرية .

(٩) انظر الغزالى : قواعد العقائد من احياء علوم الدين جـ١ ص ١٠٥ — ١٠٦ ، وكذلك تهافت الفلاسفة فى مجال الرد على أدلة الفلاسفة على قدم العالم .

ومن ثم قام دليل المتكلمين على وجود الصانع على أساس من مقدمة الحدوث ، فذهبوا الى أن العالم — وهو حادث أو محدث عندهم — لابد له من محدث بلا استثناء الى ما يعرف بمبدأ الترجيح أو التخصيص ، وهذا المحدث هو الله تعالى ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد ذهب المتكلمون الى أن انكار حدوث العالم يلزم عنه أنه لا صانع له ، فاذا تشبث الفلاسفة بقولهم ان للعالم صانعا أو فاعلا — مع سياق نظريتهم فى قدم العالم — كانت قولتهم تلك ضربا من التلبيس أو المجاز على حد تعبير الغزالى (١٠) •

المشكلة اذن على النحو الذى عرضنا تحمل دلالات بالغة الاهمية حيث أنها كما سبقت الاشارة لا تتحدث عن الخلق بمعزل عن الخالق ومن ثم كان على أى فريق يتصدى لتلك المشكلة ان يتناولها بكل تبعاتها • ولما كانت مسالة الخلق تتضمن بالضرورة عنصرين : خالقا ومخلوقا ، كان الحديث عن أحدهما يستتبع الحديث عن الآخر ، وعلى هذا النحو كانت تتمثل الاشكالية فى هذه القضية • ونلاحظ أن الحل الكلامى لهذا الاشكال كان أكثر توفيقا ليس لا تفاقه مع وجهة النظر الدينية فحسب ، بل لكونه صادقا مع نفسه متسقا فى سياقه•

فليس هناك من شك — ونحن فى اطار فكر دينى — فى أن وجهة النظر الدينية قد أغنت المسلمين عن عناء البحث فيما هو أبعد من حدود هذه المشكلة • فلقد أكد الدين على أن الله سبحانه كان ولاشىء معه (هو الاول) ومن ثم فانه سبحانه ينفرد بكمال القدم فليس ثمة قديم غيره اذن • ومن ناحية أخرى جاء التصريح والتلميح أكثر من مرة بأن الله سبحانه أوجد العالم بعد أن لم يكن أو خلقه من العدم •

---

(١٠) انظر ، تهافت الفلاسفة (فى بيان تلبيسهم بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه) •

أما موقف الفلاسفة بصدد هذه المسألة فجاء مضطربا وغريبا فى سياقه ، فمن جهة نلاحظ أنه لا يتفق والواقع الذى يقرره الدين — مع مراعاة أنه فكر اسلامى — حيث استلهم روحا يونانية غريبة عن سياق الدين فى القول بقدم العالم وما يترتب على ذلك القول من قضايا وهكذا كانت المقدمات غريبة ومن ثم جاءت النتائج أيضا غريبة • ومن جهة أخرى نلاحظ أن موقف الفلاسفة خاصة الفارابى وابن سينا ، وما تعلق به من تبنى وجهة النظر الفيضية التى ترتد بجذورها هى الاخرى الى الافلاطونية المحدثة وخاصة أفلوطين ، أقول ان هذا الموقف لا يتفق والواقع العقلى • فلقد كان أحرى بهما أن يسلكا طريق العقل الذى يرفع الفلاسفة بصفة عامة لواءه ويجعلونه محك آرائهم وجملة مذاهبهم • ان الذى قرره كل من الفارابى وابن سينا بصدد الصدور أو الفيض لا يتفق بحال من الاحوال مع مقتضيات العقل اذ كيف يعقل من فلاسفة عقليين تبنى مثل هذه النظرية فى تفسير نشأة الخلق أو بالاحرى فى بيان صلة الخالق بالمخلوق مع ما فيها من جوانب وتصورات ينكرها العقل •

وليس من شك فى أن الفلاسفة قد تعرضوا لهجوم شديد بصدد تبنيهم لتلك النظرية حتى أن ابن رشد الذى حمل نفسه مهمة الدفاع عن آراء الفلاسفة السابقين عليه ومحاولة تبريرها ، لم يستطع أن يدافع عن مثل هذه النظرية بل انه اعتبرها سقطة أضاعت هيبة فلاسفة الاسلام • ولعل عظم النتـــائج المترتبة على القول بقدم العــالم وخطورتها هو ما أدى الى الحكم عليهم بالتكفير من قبل الغزالى ومع تسليمى أن دائرة الفكر لا يمكن أن يتعدى الحكم فى اطارها كون الفكر صوابا أو كونه خطأ ، الا أن المسألة هنا تختلف كثيرا ، فليس الامر مجرد فكر أى فكر ولكنه فكر دينى ، ومن ثم فان الاراء والتصورات ووجهات النظر لا يمكن أن تنسلخ — من قريب أو من

بعيد — عن اطارها الدينى ، خاصة اذا ما تعلقت تلك الاراء بمسألة الالوهية •

واذا كان الغزالى قد فند آراء الفلاسفة وبين تهافتها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) وبدعهم فى عدد من المسائل كما كفرهم بصدد المسائل الثلاثة الشهيرة ، فأننى التمس للغزالى ما يبرر ماذهب اليه • ومن ناحية أخرى نرى أن خيطا رفيعا يمكن أن ينتظم المواقف الفلسفية بصدد مسألة قدم العالم وانكار حشر الاجساد وانكار علم الله بالجزئيات ، خاصة بصدد المسالتين الاخيرتين — المستمده من الفلاسفة لحشر الاجســاد وان اتفق مع نظرتهم — المستمدة من الفلسفة اليونانية — فى سمو النفس على البدن الا أن فيه انتقاصا من كمال الله فى قدرته ، وهذه مسألة موصولة بموقفهم من انكار علمه تعالى بالجزئيات الذى يتضمن هو الاخر انتقاصا لكمال الله فى علمه وفى تصورى ان الاية الكريمة التالية تتضمن ردا حاسما على مواقف الفلاسفة بصدد المسائل الثلاثة ، حيث يقول تعالى : « الله الذى خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن ، يتنزل الامر بينهن لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علمـــا » (الطلاق — ١٢) •

ولعل الفلاسفة فيما ذهبوا اليه لم يكن لهم من غاية سوى محاولة المزاوجة بين الفلسفة والدين أو بالاحرى ما عرف باســـم التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكنهم فشلوا فشلا ذريعا فى تلك المحاولة التوفيقية • واذا كانت تلك المحاولة لديهم قوامها أن الغاية فى كل من الدين والفلسفة واحدة باعتبار أن الدين هو طلب الحــق عن طريق الوحى ، وأن الفلسفة هى طلب الحق عن طريق العقــل ، الا أنه من الخطأ الشديد أن نسوى بينهما : بين حقائق صادقة ويقينية

وسند يقينها أنها مستمدة من السماء وأنها كلام الله تعالى الموحى الى النبى الصادق ﷺ « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى » (النجم ٤ — ٥) ، وتصورات بشرية مهما ارتقت فى قيمتها فانها لن تتجاوز كونها تصورات منقوصة •

ومن ناحية أخرى لماذا تلك المقابلة بين الوحى والعقل ، ومن الذى ادعى أن قضايا الدين كلها مصادرات يوحى بها ولا دخل للعقل بازائها ، وهل لم يكن لهذا العقل من وضع فريد فى الدين الاسلامى • ولا بأس لهذا العقل من علاقات تنير له الطريق وتضع له الاسس التى يسير على هدى منها وتلك قضايا الوحى حتى تظل الغاية أو الحقيقة الالهية فى النهاية واحدة سواء تنزلت علينا وحيا أو صعدنا نحن اليها تفكيرا ، فليس ثمة تصادم اذن بين الوحى والعقل ، وان كان هناك تعارض أساسى بين الدين وقضايا الفلسفة اليونانية خاصة فيما يتعلق بمسألة الالهيات •

ولعل وجهة النظر هذه لا تقلل من قيمة الفلسفة اليونانية حيث أن فيها بعض جوانب القوة مثل الاخلاق والسياسة ، ولكن تؤكد على أن المشكلات الفلسفية أو القضايا العامة تختلف طريقة التناول بالنسبة لها ، وأعود لاكرر ما سبق أن ذكرته فى مقدمة هذا البحث من أن لكل فكر عمومية وخصوصية وفكرنا الاسلامى يكتسب خصوصيته من كونه فكرا متصلا بالدين ، ولذا أن يكون الدين هو الأرض التى يقوم عليها هذا الفكر حتى يثمر فكرا اسلاميا بحق « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء » أما اذا حاول أن يلتمس جذوره من (خارج) دائرة الاسلام — وتلك هى البيئة الوحيدة التى تصلح لان ينمو من خلالها — فانه لن يلبث أن يهوى

وتذروه الرياح « كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قــرار » •

تلك كانت بعض النماذج الممثلة لاتجاهات فكرية تنتمى الى الفكر الاسلامى شكلا ولا تنتسب اليه مضمونا ، وهو ما اصطلحنا على أن نسميه محاولات ابتداعية لا ابداعية • ومن خلال ما تم ذكره يمكننا القول ان الابتداع فى الفكر الاسلامى نبت غريب ظهر ملازما لتلك التثيرات الغربية على هذا الفكر ، أثمر اتجاهات فكرية (لا منتمية) وتمخضت عنه وجهات نظر لا تمت للدين بصلة • واذا كنا نسلم بأن مسار الفكر ما هو الا جملة تفاعلات بين تأثر وابداع وتاثير ، وأن تكون تلك التفاعلات قائمة على أسس وضوابط تحكم حدودها واتجاهها ، الا أن هذه المحاولات الابتداعية وغيرها كان حظ التأثر فيها وافرا بحيث يتضاءل الى جانبه أية مقدرة ابداعية عميقة الاثر •

ان مثل تلك المحاولات للاسف الشديد لم ينجم عنها الا فكر مشوه ، لا هو أجنبى خالص ولا هو اسلامى خالص ومن ثم ظلت محاولات هامشية بالرغم من اقترانها بأسماء شخصيات عظيمة ومعيار هامشيتها أن الباحث الموضوعى لا يستطيع الحكم عليها بأنها اسلامية اذ كيف يمكن الحكم عليها بذلك والاساس الذى تقــوم عليه غير اسلامى ، وطريقة العرض والتناول غير اسلامية ، والاهداف والنتائج غير اسلامية •

ومما سبق ذكره نتأدى الى أن هناك عناصر هامة — على تفاوت بينها — شكلت محصلة مثل تلك المحاولات سواء أكانت يونانية أو فارسية أو هندية أو يهودية أو مسيحية وما الى ذلك • فكيف تطرح مثل تلك الاتجاهات التى قوامها بعض العناصر السابقة أو كلها —

بما فيها من خصوصية — على أنها (اسلامية المنزع والقصد) ؟

ان هناك تيارا غنوصيا تغلغل فى أعماق الفكر الاسلامى فنفسد على بعض جوانب هذا الفكر نقاءه وأصالته • ولعل مما يؤكد هامشية مثل تلك الجوانب أنها تفتقد جانب الاصالة من جهة بحيث يحكم عليها بأنها فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، وتزعم ذلك الحكم نفر من المستشرقين ، ومن جهة اخرى لم تتخلص تلك المحاولات من الحكم عليها بالخروج عن روح الدين وبالزندقة وتزعم هذا الموقف الاخير نفر من رجال الدين وأصحاب المواقف الاسلامية الأصيلة • ولعل ذلك يفسر لنا ازدواجية المواقف والاتجاهات لدى بعض فلاسفة الاسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد حيث يظهرون — أحيانا — غير ما يبطنون فى محاولة لتفادى الاصطدام بعقائد دينية وعلى سبيل الافلات من الحكم عليهم بالكفر وبالمروق•

لقد كانت القضية التى شغلت عددا من فلاسفة المسلمين هى التوفيق بين الدين والفلسفة — كما سبقت الاشارة — ولكن تلك المحاولة التوفيقية باءت بالفشل الذريع لعدة أسباب أهمها أنهم بدأوا تلك المحاولة وفى ذهنهم أولوية الفلسفة على الدين ، ترتب على ذلك أن صار شغلهم الشاغل هو تطويع عقائد الدين حتى تتفق مع قضايا وتصورات الفلسفة ، وتلك هى السقطة الكبرى التى تردوا فيها وزلت من خلالها أقدامهم •

ويمكن بهذا الصدد الانتهاء الى ما يلى :

١ — انه فى الامكان التقاء الثقافات وامتزاج الحضارات (فى اطار التأثر والتأثير) •

٢ — انه يشترط فى التقاء الافكار وامكان تمثل الحضارة اللاحقة للفكر السابق شرطان :

(أ) أن تكون الافكار ملائمة لفكر الحضارة اللاحقة حتى تتقبلها

(ب) أن تستمد الحضارة اللاحقة من السابقة أقوى عناصرها لتطعم بها جوانب الضعف فيها ، فماذا كان من التقاء الفكر اليونانى بالاسلامى ؟

(أ) ان الهيات الفلسفة اليونانية لا تتسق اطلاقا مع العقلية الاسلامية ومن ثم جاء رفض البيئة الاسلامية للفلسفة اليونانية ، ولم يكن الغزالى فى ذلك الا ممثلا لتيار غالب .

(ب) ان فى الفلسفة اليونانية جوانب قوة وجوانب قصور : جوانب القوة فيها فى رياضيات فيثاغورس وأقليدس وفلسفة الاخلاق ونظريات السياسة ، وجوانب القصور فى كل من الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا ، وتهمنا الاخيرة على وجه الخصوص حيث أن فكرة الالوهية لا وجود لها فى فلسفة ما قبل سقراط اللهم الا فكرة مبهمة لدى أنكساغوراس ثم هى مهزوزة لدى أفلاطون وغير ناضجة لدى أرسطو .

ونلاحظ أن فلاسفة الاسلام قد اغفلوا جوانب القوة فى فلسفة اليونان ، حيث اغفلوا اغفالا — يكاد يكون تاما — فلسفة الاخلاق — اللهم الا محاولة غير أصيلة لدى مسكويه — كذلك لم يعطوا اهتماما يذكر لفلسفة السياسة ، بينما تهالكوا أشد التهالك على الميتافيزيقا اليونانية .

(ج) ان أهم جوانب القوة فى الفكر الاسلامى انما هى فى الالهيات من حيث هودين منح فكرة الالوهية أقصى ما بلغته من نضج فى فكرتى التوحيد والتنزيه فضلا عن مسألة العناية الالهية

بينما نلاحظ أن هناك قصورا فى الفكر الاسلامى فى فلسفة السياسة والاخلاق .

وهكذا جاءت محاولة فلاسفة الاسلام ترويج الدين بالفلسفة — ان صح هذا التعبير — منجبة لسمات الضعف والقصور فى فلسفة اليونان ، عقيمة عن أن تنجب شيئا ذا بال سواء فى السياسة أو الاخلاق . بعبارة أخرى لقد أغفل فلاسفة الاسلام ما كان ينبغى أن يتبنوه وتبنوا ما كان ينبغى أن يغفلوه .

ثانيا : الفكر الاسلامى مبدعا (٨)

اذا كنا قد انتهينا فى الجزء الاول من هذه الدراسة الى أن هناك نماذج فى الفكر لاسلامى هى أقرب أن تكون استثناء من أن تكون قاعدة مهما كان حجمها — ومعيار كونها استثناء أنها قامت على أسس فكرية مستمدة من (خارج) وليست مستنبطة من الاسلام ذاته ، تلك التى ارتضينا أن نسميها اتجاهات (دخيلة) أو (مبتدعة)، الا أن هناك صورا كثيرة مشرقة نقية لم تغير (نقاءها) مؤثرات خارجية زائفة .

ان مثل هذه الاتجاهات الاخيرة هى الاحرى — من وجهة نظرى — أن تكون الواجهة الحقيقية لهذا الفكر الاسلامى فى اشراقه ونقائه . وقبل أن استعرض بعض النماذج الممثلة لهذا الفكر الاصيل أو (المبدع) فى اطار الاسس الدينية الصحيحة ، أود أن أتعرض لمسألة تطرح نفسها وهى : ما طبيعة الصلة بين الدين (الايمان) والفلسفة (الفكر) حقيقة ؟ وهل يتعارض مبدأ التسليم الدينى مع مبدأ التفكير العقلى الابداعى ؟

أو بعبارة أخرى هل لابد للفكر الاسلامى أن يخرج عن (سياج) الدين ان أراد أن يكون فكرا مبدعا ؟ وهل ثمة تعارض بين أن يكون الفكر الاسلامى (محافظا) على الاصول والاسس الدينية وأن يكون فى ذات الوقت فكرا نابضا بملامح ابداعية

(*) الابداع Creation هو انتاج شيء ما ، على أن يكون هذا الشيء جديدا صياغته ، وان كانت عناصره موجودة من قبل ، كابداع عمل من اعمال الفن والفكر أو التخيل الابداعى . انظر .
A. Lalande : Vocabu laire technique et Critique de la Philosophie P. 194 — Paris, 1951.

خلاقة ؟ ان منشأ ذلك المتعارض فيما يرى بعض الباحثين راجع الى أن روح الفلسفة هى روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها ان تتقصى فروض الفكر الانسانى ومحاولة الوصول الى أغوارها ، وقد تنتهى من بحثها هذا الى الانكار ، أو الى الاقرار في صراحة بعجز التفكير العقلي البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى .أما جوهر الدين — على عكس هذا — الايمان، والايمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل »(١) .

وفيما يلاحظ محمد اقبال فان النظر العقلى فى الأيمان ليس معناه التسليم بتعالي الفلسفة علي الدين . فللفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه لن تذعن لحكم الفلسفة الا اذا كان هذا الحكم قائما علي أساس ما يحسه هو من شرائط . وعند تتهيأ الفلسفة للحكم علي الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التى تتناولها . فالدين ليس أمرا جزئيا : ليس فكرا مجردا فحسب ، ولا شعورا مجردا ، ولا عملا مجردا ، بل هو تعبير عن الانسان كله . ولهذا يجب علي الفلسفة — عند تقديرها للدين — أن تعترف بوضعه الاساسى،ولامناص لها عن التسليم بأن له شأنا جوهريا في التاليف بين ذلك كله تاليفا يقوم علي التفكير (٢) .

وليس الفكر والبداهة متضادين اذ أنهما ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الاخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والاخر يدركها فى جملتها . كلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التى تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته فى الحياة ، وفى الحق أن

---

(١) انظر ، محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ص ٥ .
(٢) المرجع السابق ص ٧ .

البداهة — كما يقول برجسون — ليست الا ضربا عاليا من التفكير (٣)

وربما يشير معنى البداهة — من بين ما يشير — الى البداهة العقلية ، ولكن البداهة التى تقابل الفكر هنا ولا تضاده انما نقصد بها بداهة الايمان . فليس من شك فى أن العقل — ان ظل مستقيما — يستطيع أن يصل الى ذات النتائج التى طلب منا الايمان بها ، دون أى شطط أو تطرف . وانه لمن نافلة القول الذهاب الى أن الاسلام قد دعا الى التأمل والتعقل من خلال اكثر من آية قرآنية واكثر من حديث نبوى شريف . فلم يأت الاسلام بقضايا ايمانية طالب متبعيه باعتناقها والتسليم بها اجمالا ، انما وجه الاسلام النظر الى بعض القضايا التى ينبغى على العقل أن يتناولها تأملا وبحثا دون أن ينقص ذلك من الايمان شيئا (٤) . وكان الرسول ﷺ كثيرا ما يدعو ربه قائلا : « اللهم اهدنى لما اختلفت فيه من الحق باذنك » (٥) .

والذى ننتهى اليه بهذا الصدد أن الدين الاسلامى لم يصادر على قدرة العقل فى التوصل الى الحقائق والنتائج ، وانما أكمل العقل بالوحى ليكون سندا ومقوما له ان شط أو انحرف عن القصد . ومن ثم تسقط دعاوى بعض المستشرقين (مثل ارنست رينان وغيره) فى أن الدين الاسلامى يتعارض مع القدرة الابداعية ومع استثمار طاقات العقل ، فلم يكن الاسلام مسئولا بحال من الاحوال عن تخلف لحق بالمسلمين فى وقت من الاوقات . ولقد أجهد المفكرون الاسلاميون أنفسهم — عبر أجيال مختلفة — فى اثبات أن النقل

---

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧ وما بعدها .

(٤) انظر على سبيل المثال ، محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٤٦ وما بعدها .

(٥) صحيح مسلم — صلاة المسافرين — باب الدعاء فى صلاة الليل .

لا يمكن أن يتعارض مع العقل أو بالاحرى مع الطاقة الابداعية الخلاقة فى الانسان (*) •

وبعد أن أوضحنا أن الاسلام لم يقف حجر عثرة أمام العقل وابداعاته ، حيث كان الدين دافعا للابداع لا مانعا له ، بعد أن اتضح لنا ذلك فانه لا مجال للقول اذن لهذه الدعوى المزعومة وهى أن فكرا نشأ فى (اطار) الدين وفى (حدود) قواعده وعقائدة ان هو الا فكر (جامد) أو مقلد • كذلك تسقط الدعوى المقابلة لها وهى أن كل فكر (انفلت) من دائرة الدين ان هو الا فكر مجدد ومبدع •

واذا كانت النماذج التى ذكرتها فى الجزء الاول من هذه الدراسة تنتمى الى دائرة الفكر المبتدع ، كانت بمثابة نماذج سلبية لا تشير اشارة حقيقية على الفكر الاسلامى الاصيل ، فان هناك صورا كثيرة من الاتجاهات الفكرية والثقافية التى تنتمى الى الاسلام بحق وتعبر عن عقائده وتستلهم أصوله • ونلاحظ أن مثل هذه التيارات الفكرية الاسلامية هى الخليقة بأن تكون الواجهة المعبرة عن الفكر الاسلامى المبدع والمجدد ومن ثم فانها هى التى تمثل (القاعدة) وما سواها ليس الا استثناء •

ونحاول فى هذا الجزء أن نقدم نماذج ممثلة للفكر الاسلامى مبدعا ومطورا وخلاقا ، وذلك فى أكثر من مجال واكثر من اتجاه •

وسينصب حديثى على نماذج تمثل التصوف السنى أو الخالص

(*) نطالع فى ذلك على سبيل المثال لا الحصر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، وأيضا بيان موافقة صريح المعقول ، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد •

الذى لم يفارق الدين فيما يفكر فيه أو ما يسلكه أو ما يدعو اليه.
كذلك سنتناول التطوير الاسلامى فى مناهج الفكر ونسق المنطق ،
وكيف كان ذلك ثورة على المنطق الارسطى فى صوريته ونظريته .
ونحاول فى نهاية هذا الجزء أن نتعرض لبعض النماذج المحدثة التى
تتخذ من الاصلاح والتجديد وسيلة لاعادة مجد اسلامى مفتقد وروح
ثقافية اسلامية غائبة .

د — التصوف الخالص (فكر أصيل ومبدع) :

لقد سبقت الاشارة في الشق (المبتدع) من التصوف الى أن التصوف ظاهرة روحية عالمية ، طالما كان هناك دين يقدس وطقوس تؤدى ، فالتصوف — أوما يقوم مقامه فى الثقافات الاخرى — ما هو الا تعميق للتجربة الروحية التى يسلكها الانسان المتدين • ولقد تعرضت كذلك لكون كثرة اشتقاقات مصطلح التصوف انما هى دلالة بالغة على تعدد مصادره وأصوله • هكذا وكان التصوف من حيث كثرة اشتقاقاته الاصطلاحية مثار اختلاف بين الباحثين والمؤرخين•

ومن ناحية أخرى فاننا نلاحظ بصدد الفكر الاسلامى أن المصادر الشيعية تحاول وصل التصوف بالتشيع اعتزازا (*) ، بينما تحاول المصادر السنية المعادية للتصوف ربطه بالتشيع أو باحدى الفرق الباطنية استهجانا ، وأن تجعل منبته الكوفة التى منها نشأت — فى رأى خصوم الشيعة — الاهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل •

ولقد شغل البحث فى مصادر التصوف جزءا كبيرا من الدراسات الحديثة سواء بالنسبة للمستشرقين أو الباحثين المسلمين • وثمة ظاهرة هامة يمكن أن نستشفها من بين كل تلك الدراسات ، ألا وهى صعوبة الفصل بين « دراسة التصوف » و « الموقف » من التصوف • فمن أراده غريبا عن الاسلام حاول رده الى مصدر أجنبى : هندى أو فارسى أو مسيحى أو يونانى ، ومن تعاطف مع التصوف وتبنى قضاياه التمس له أصلا اسلاميا فى القرآن والسنة وسيرة كبار

(*) راجع فى هذا الصدد د• كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع دار المعارف مصر •

الصحابة • وهكذا ـ فيما يلاحظ الدكتور صبحي (١) ـ اقترنت معظم الابحاث في التصوف بموقف منه تأييد أو ادانة ، ويبلغ هذا الموقف حدته في الاستقطاب وذروته من التنافر بين الموالاة التي تبلغ درجة التقديس ، والادانة التي تصل الى حد التكفير كما هو بالنسبة لشخصية مثل الحلاج •

وليس هناك من تفسير لدى الدكتور صبحي لذلك الموقف يجعلك تستطيع الحكم على أي كتاب يقع بين يديك في التصوف وبعد قراءة صفحات منه أو تصفح سريع له ـ أن مؤلفه مناصر للتصوف أو مناهض له الا أنه ـ أي التصوف ـ يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر • انه يمس الدين بدوره مستقطبا اما اثراء وتعميقا يصل بالتصوف الى درجة الولاية ، أوتهاونا وتجرؤا يصل به الى حد الزندقة •

ومع اتفاقي مع ما يذهب اليه الدكتور صبحي الا أن المسألة في تصوري لا تقف عند حدود كونها (موقفا) أو (وجهة نظر) تجاه التصوف ، أو بعبارة أخرى ان الحكم على التصوف سلبا أو ايجابا مناهضة أو مناصرة ، لا يتحدد من خلال (مواقف) أو (اتجاهات) من الخارج تكون مؤشرا على مدى (قيمة) التصوف بحيث يرتبط مثل هذا الحكم على التصوف بميول واعتقادات صاحبه ، بل فيما أظنه صحيحا هو أن في التصوف (من داخله) معطيات تكون بمثابة المؤشر الحقيقي على مقدار ما يكون فيه من عناصر السلب أو عناصر الايجاب • فان كان ثمة (ذاتية) في دراسة التصوف فانها من وجهة نظري انما هي ذاتية (البحث) لا ذاتية (الباحث) •

---

(١) التصوف ايجابياته وسلبياته ـ مقالة بعالم الفكر ص ١٩ مجلد مارس ـ العدد الثاني ١٩٧٥ •

ان فى التصوف (فى ذاته) من عناصر الايجاب والقوة مايجعل له مشايعين من أتباعه ، ومتعاطفين من غير أتباعه ، كذلك فيه — أو فى بعض صوره — من عناصر السلب والضعف ما يجعل له منكرين ومعارضين من غير أتباعه ، وغير مستطيعى الدفاع عن بعض مظاهره — بل منكروها — من أتباعه • فلقد كان الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) شديد الانكار لما جاء به التصوف وما جاء فى أقوال الصوفية من البدع • ويذكر ابن كثير (١) أن سبب كراهية أحمد لصحبة الصوفية أن فى كلامهم عن التقشف وشدة السلوك مالم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس مالم يأت به أمر • وكان الامام أحمد يحذر الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له أن فيما يقول الحارث وفيما يكتب لعبرة ، رد أحمد قائلا : من لم يجد العبرة فى كلام الله لن يجدها فى هذه الكتب ، هل سمعت أن مالك بن أنس وسفيان الثورى والاوزاعى (وهم من أقطاب الزهاد) قد كتبوا مثل ذلك عن الخطرات (٢) •

وبالرغم من هذا الموقف من الامام أحمد بن حنبل تجاه التصوف الا أنه ورد عنه أنه قال لاسماعيل بن اسحق السراج : بلغنى أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منزلك وأجلستنى من حيث لا يرانى فأسمع كلامه ، فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه ••• فأتيت أبا عبد الله — الامام أحمد بن حنبل — فأعلمته فحضر الى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فأكلوا ثم صلوا ••• ثم قعدوا بين يدى الحارث لا ينطقون الى منتصف الليل ، ثم ابتدأ الرجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث

---

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ جـ ١٠ •

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد جـ٨ ص ٢١٥ ، الذهبى : ميزان الاعتدال جـ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٧٧ •

فى الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، فمنهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشى عليه ، وهو فى كلامه ،فصعدت الغرفة لا تعرف حال أبى عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشى عليه ، فانصرفت اليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا ، فصعدت الى أبى عبد الله ، فقال : ما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء القوم ولاسمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ! (٤) •

هذا موقف واحد من غير اتباع التصوف بل من المنكرين له والثائرين عليه ، وهو مع ذلك لم يفتقد جانبا من التأثر بالتصوف ولم يعدم احتراما له •

وفى الجانب المقابل نجد شيخ الطائفة أبا القاسم الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول أحد جلسائه : ان أهل المعرفه بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد أبو القاسم الجنيد : ان هذا قول قوم يقولون باسقاط الاعمال وهذه عندى عظيمة ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا ممن يقول هذا (٥) •

هذا موقف واحد من أتباع التصوف بل واحد من كبار مشايخهم ينكر سلوكا يلجأ اليه بعض الصوفية •

وهكذا نجد أن الصوفية أنفسهم يقومون بعملية نقد ذاتى حيث يضعون الحدود والاسس ، ومن خلال ذلك يتضح من هو داخل فى اطارها ومن هو خارج عليها •

---

(٤) تاج الدين السبكى :طبقات الشافعية ص ٣٩ •

(٥) • انظر ، الغزالى : احياء علوم الدين ج٤ — باب التوكل ص ٢٣٥ •

يذكر السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ) (٦) أن الغالطين فى التصوف ينقسمون الى ثلاث طبقات : فطبقة منهم غلطوا فى الاصول ، من قلة احكامهم لاصول الشريعة ، وضعف دعائمهم فى الصدق والاخلاص ، وقلة معرفتهم بذلك ، كما قال بعض المشايخ : انما حرموا الوصول لتضييع الأصول . وطبقة ثانية منهم غلطوا فى الفروع ، وهى الاداب والأخلاق والمقامات والاحوال والافعال والاقوال — فكان ذلك من قلة معرفتهم بالاصول ، ومتابعتهم لحظوظ النفس ومزاج الطبع ، لانهم لم يدنوا ممن يروضهم ويجرعهم المرارات ويوقفهم على المنهج الذى يؤديهم الى مطلوبهم . فمثلهم فى ذلك كمثل من يدخل بيتا مظلما بلا سراج ، فالذى يفسده أكثر مما يصلحه وكلما ظن أنه قد ظفر بجوهر نفيس لم يجد معه الا خزفا خسيسا لانه لم يتبع أهل البصيرة الذين يميزون بين الاشياء والأشكال والاخلاق والاجناس ، فعند ذلك يقع لهم الغلط ، ويكثر منهم الهفوة والشطط .

والطبقة الثالثة كان غلطهم فيما غلطوا فيه زلة وهفوة لاعلة وجفوة . فاذا تبين ذلك عادوا الى مكارم الاخلاق ومعالى الامور . وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث على أحوال شتى من التفاوت والارادات والمقاصد والنيات . فمن غلط فى الاصول فلا يسلم من الضلالة ، و لا يرجى لدائه دواء الا أن يشاء الله ذلك . والغلط فى الفروع أقل آفة وان كانت بعيدة من الاصابة .

واذا كان التصوف — من خلال النقد الذاتى — مطهرا نفسه بنفسه ، فان من ثمار ذلك ان قامت نظريات فى التصوف لا تشوبها شائبة ابتداع ، محافظة على أصالتها ونقائها . وكما أن النظريات

---

(٦) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ٤٠٩ وما بعدها .

(المغربية) عن الفكر الاسلامى ارتبطت باسماء أعلام ، كذلك نحاول فى الصفحات التالية تبيان نماذج من التصوف السنى أو الخالص فى أفكاره ورجاله ممن ندرجهم فى الشق الابداعى من بحثنا .

وثمة مسألة هامة ينبغى الاشارة اليها قبل تناول احدى نظريات التصوف الخالص وهى ما مدى ذلك التعارض — الذى يصل الى حد التناقض — بين التصوف كسلوك عملى وذلك هو الاصل فى منشئه وقيامه وشيوع بعض الاتجاهات النظرية فيه . وفى مجال تفسير مثل ذلك التعارض نلاحظ ان التناقض — ان كان ثمة تناقض — سمة تميز النسق الفلسفى سلوكا وفكرا (٧) . ويتضح النسق الاصيل من التناقض فى التصوف ، الاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد ، قوم آمنوا بالجبر الى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة فى فلاة تذروها الرياح بين يدى المقادير ، ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الاكبر : جهاد النفس . وقد ترتب على هذا النسق من التناقض عندهم أن اتخذت الالفاظ والمصطلحات معانى مخالفة لمعناها المألوف، بل أنهم يمجدون ما اصطلح الناس أن ينفروا منه وأن يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر ، وفى عبارات لهم مثل : العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل الى العبودية وهكذا .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن ذلك التعارض المزعوم ليس له من أساس عندهم ، اذ أن العقل وان كانت ثورة الصوفية عليه عارمة الا أنه ظل — عند كثير منهم نبراسا يضىء ويعصم من زلل الاهواء . بناء على ذلك ندرك أن التصوف لم يخل من أساس نظرى جعله يندرج فى اطار (الفكر) الاسلامى بالرغم من كونه تجربة

---

(٧) راجع فى ذلك (فى أن التناقض نسق التصوف) مقالة د. أحمد صبحى ص ٤٩ وما بعدها .

سلوكية معاشة • ولا نعنى بالجانب النظرى فى التصوف أنه من الضرورى أن يصير (اتجاها) فلسفيا ، بل نعنى به الجانب النظرى الذى يكمل التجربة السلوكية ولا يتعارض معها •لقد انعكس السلوك عند الصوفية اذن على الفكر ، والعمل على النظر ، ولابد أن يصبح السلوك العملى (موقفا) محددا ازاء الحياة وازاء الوجود • لقد اجتمع الصوفية على موقف موحد اذ تبنوا (الروح) كمبدأ يفسر حقيقة الوجود فى مجال النظر ، كما تبنوا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل (٨) •

---

(٨) انظر المرجع السابق ص ٢٥ ود• عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ١٤ وما بعدها •

الحب الالهى : الفكرة جذورها وامتدادها :

ان مسألة الحب الالهى تنتمى الى المسائل المتعلقة بالتصوف والتى تستمد جذورها من الاسلام نفسه • وادا كان ثمة تشابه فى تناول هذه المسألة فى صنوف أخرى من التصوف ، الا أن هذا التشابه الظاهرى لا يرقى الى أن يكون دليلا على أن جذور هذه المسألة مستمدة من خارج الاسلام • فالذى يتأمل هذه النظرية لاول وهلة يلاحظ أن أصولها اسلامية ومستقاة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول العظيم ﷺ •

ولقد انبثق ظهور مثل هذه النظرية من خلال مطالعة زهاد المسلمين وصوفيتهم لآيات القرآن الكريم ، وملاحظتهم أن هناك نوعين من صفات الله تعالى تزخر بهما الايات القرآنية • أما النوع الاول من تلك الصفات فهى التى اصطلح على تسميتها بصفات (الجلال) وهى التى تتحدث عن الخالق سبحانه بوصفه (مرهوبا) مثل وصفه تعالى بأنه : جبار ، متكبر ، قهار ، معز مذل ، سريع الحساب ، منتقم وما الى ذلك من تلك الصفات •

وحرى بالذكر أن مثل هذه الصفات تبعث فى نفس الانسان نوعا من الخوف والرهبة ــ وهذا معنى من معانى ذكرها فى القرآن، مما يجعل دافع الخوف والرهبة هو المسيطر على الانسان فى تعبده الا أن هناك نوعا آخر من الصفات التى تبرز جانب (الجمال) فى الله تعالى مثلتلك الاياتالتى يصف الله سبحانه نفسهفيهابأنه: الرحمن ــ الرحيم ــ اللطيف ــ الودود ــ الغفور وغير ذلك • ومن شأن هذه الايات التى يصف الله تعالى فيها نفسه بصفات الجمال من رحمة بعباده ومحبة لهم وشفقة عليهم وغفران لذنوبهم ودكر لما أعده للمؤمنين الابرار فى الدار الاخرة من ضروب النعيم ، من شأن ذلك كله أن يجعل الله سبحانه (مرغوبا ومحبوبا) فى نظر عباده •

ان مثل تلك (الزاوية) التى ينظر من خلالها العابدون الى الله تعالى تبعث فى النفوس نوعا من السكنية والطمأنينة والمحبة والرغبة • ومن هذه الزاوية الثانية فى التعبد انبثقت فكرة الحب الالهى فى التصوف الاسلامى •

وهكذا ظهر فى التصوف الاسلامى فى صورته الخالصة نزعتان تتمثل النزعة الاولى فى المسلم الزاهد الذى نظر الى الله تعالى نظرته الى قوة هائلة قاهرة قادرة على كل شىء ، مهيمنة على كل شىء ، مريد لكل شىء ، لا يجرى شىء فى الوجود الا بأمر الله تعالى وطوع ارادته : يبطش بمن شاء ، ويعذب من يشاء ، ويغفر لمن يشاء •

ولقد ترتب على تلك النظرة أن نظر هؤلاء الزهاد الى العالم نظرتهم الى شىء بغيض حقير يجب الفرار منه وعدم الركون اليه، وعدم الاغتباط بأمر من أموره ولوكان ذلك الامر لذة الطاعة • يقول داود الطائى (ت ١٦٥هـ) : صم على الدنيا واجعل فطرك الموت وفر من الناس فرارك من السبع » • ويقول الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ) : لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت على ولا أحاسب عليها لكنت اتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه(١)•

من أجل ذلك نلاحظ أنه غلب على هؤلاء الزهاد الحزن والكمد والخوف والبكاء ، وشاع فى نفوسهم التشاؤم • أما النزعة الثانية فتتمثل فى صوفية آخرين اعتبروا أن أهم صفات الالوهية ليست هى الارادة المسيطرة على كل شىء ، بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبثين فى سائر أنحاء الوجود • والعالم فى نظر هؤلاء بالاضافة

---

(١) انظر القشيرى : الرسالة فى التصوف ص ٩ ، ١٢ •

الى كونه مظهرا من مظاهر الارادة الالهية فانه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهى ، وصورة يتجلى فيها الحب الالهى . والله تعالى الذى صوره أوائل الزهاد بصورة (المعبود) الذى يجب أن يذل له العبد ويخشاه ، صوره هؤلاء بصورة (المحبوب) الذى يحبه العبد ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن الى جواره ، ويشاهد جماله فى قلبه وفى كل ما ظهر فى الوجود من آثاره . أما ما جاء فى القرآن والحديث من نصوص واضحة الدلالة على محبة الله لعباده ومحبة عباده له ، فمن ذلك ما جاء فى شأنه تعالى يحب ويحب مثل قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » (المائدة — ٥٤) ، قوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » (البقرة — ١٦٥) وقوله تعالى : « ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » (البقرة — ١٩٠ وقوله : « قل ان كنتم تحبون الله » (آل عمران — ١٣) وقوله : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » (البقرة — ١٦٥ وقوله « وألقيت عليك محبة منى » (طه — ٣٩) .

ووصف سبحانه نفسه بأنه « الغفور الودود » (البروج — ١٤) وبأنه قريب من عبده اذا دعاه ، وأنه أقرب الى الانسان من حبل الوريد وغير ذلك من الايات التى تفيض عطفا وحنانا ورحمة بالعباد. بل انه تعالى أراد أن يكون حبه لعباده حظا مشتركا بينهم جميعا لا تستأثر به أمة دون أخرى ولاطائفة دون أخرى ، فقال سبحانه فى معرض لوم اليهود والنصارى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قــل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق » (المائدة —١٨) .

ويحكى عن رسول الله ﷺ أنه عندما سئل عن الايمان قال « أن يكون الله ورسوله أحب اليك مما سواهما » وفى حديث آخــر

قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما » • ويروى عنه ﷺ أنه كان يقول فى دعائه : « اللهم ارزقنى حبك وحب من أحبك وحب ما يقربنى الى حبك ، وأجعل حبك أحب الى من الماء البارد » (٢) •

ومن الاحاديث الصحيحة التى يكثر الصوفية من روايتها والتعليق عليها ، الحديث القدسى الذى يقول فيه رب العزة « لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى عليها ••• » هكذا نلاحظ أن نظرية الحب الالهى فى التصوف الاسلامى عميقة الجذور اسلاميا ، واذا كان ثمة تشابه بينها وبين مثيل لها فى أديان أو فلسفات أخرى ، فلا يعد ذلك دليلا على التأثر الاسلامى بمثل تلك النظريات الخارجية ، على الاقل فى مرحلة التصوف الخالص الذى نتحدث عنه •

أما عن ماهية هذا (الحب الالهى) فلقد اختلفت مواقف المسلمين بصدده ، حيث أنكرت بعض الفرق الاسلامية أن يحب الله ويحب على الحقيقة تنزيها منهم لكمال الله تعالى ، ويذكرون أن ما جاء فى الشرع بهذا الصدد لا يعدو أن يكون ضربا من المجاز • اذ أن المحبة لها من اللوازم ما لا يليق بالجناب الالهى كالشوق والانس والمناجاة والمشاهدة وتبادل اللذة ونحو ذلك من صفات المخلوقات التى يجب أن يتنزه الله تعالى عنها • وذهب هؤلاء الى تأويل المحبة بأنها من العبد لله هى طاعته تعالى ودوام خدمته ، وهى من الله للعبد كلاءته ورحمته ، أو قالوا — كما ذهب بعض المتكلمين — ان المحبة هى احدى

---

(٢) الغزالى : الاحياء جـ٤ ص ٢٨١ — ٢٨٢ •

الصفات التى وصف الله سبحانه نفسه بها فى مثل قوله « يحبهم ويحبونه » وهو ما يجب الاعتقاد بها دون النظر فى ماهيتها وكيفيتها (٣) •

ومن الصوفية من كان اكثر تحفظا وأدنى الى مذاهب المتكلمين مثل الهجويرى (٤) الذى يفسر المحبة من الله تعالى للعبد بأنها صفة من صفات الله تعالى كالرضا والغضب والرحمة ونحو ذلك ، ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له فى الدنيا والاخرة ، وعصمته اياه من الذنوب والاثام ومنحه اياه رفيع المقامات والاحوال • أما المحبة من العبد لله تعالى فهى صفة أو معنى يظهر فى قلب العبد بصورة التعظيم والاجلال للمحبوب ، بحيث يطلب رضاه دائما ويجزع من بعده ، ويأنس بذكره تعالى ويستوحش من ذكر غيره ، ويقطع جميع علائقه بالخلق ويتجه بكليته نحو ساحة الحق •

ويرى الفريق الاكبر من الصوفية أن معانى الحب ومستلزماته ليست من البشاعة ما يجعلها تؤول ، اذ أن الحب أمر قائم بدلالة النص دون حاجة الى الدخول فى متاهات جدلية • وفى تصورى أن هذا الحب حقيقى وليس مجازا بحال من الاحوال ، فاذا استثنينا جانب الشهوة فى الحب الانسانى فيبقى ذلك الحب دلالة حقيقية على علاقة متبادلة بين الخالق والمخلوق •

فاذا كان الاشاعرة مثلا يتصورون العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست الا احاطة علم وارادة وحرية من التصرف فى الملك من الخالق

---

(٣) انظر كتابنا : العلم الالهى واثاره فى الفكر والواقع ص ١٧٩ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ •

(٤) انظر ، كشف المحجوب — المقدمة •

تجاه المخلوق ، وكذلك لا يمكن أن تتصور العلاقـة عند المعتزلة (العدليين) الا عدلا من الخالق تجاه المخلوق ، فان الصوفية لا يمكن أن تتصور عندهم مثل تلك العلاقة الا حبا من الخالق • ثم ألا يدل تعريف الصلاة — وهى المدخل الذى يلاقى من خلاله الانسان ربه — عندهم على مثل ذلك المعنى ، اذ أن الصلاة عند الصوفية هى « مناجاة قلبية بين العبد والرب » •

ومن ثم فان الصوفية الذين تبنوا نظريـة الحب الالهى لم يلجئهم الامر الى تأويل المحبة بانها المواظبة على طاعة الله وخدمته ، اذ أن هذه الاخيرة عندهم هى فرع للمحبة وليست مرادفة لها ، وفى ذلك تقول رابعة العدوية :

تعصى الاله وانت تظهر حبـه ∴ هذا لعمـرى فى الفعال بديـع
لو كان حبك صادقا لاطعتـه ∴ ان المحب لمن أحـب يطيـع

ولقد حاول الغزالى (٥) أن يجد أساسا عقليا لحب الانسان لله تعالى ، فقسم المحبة الى خمسة أنواع لا يتصور كما لها ولا اجتماعها الا فى حب الله • وهذه الانواع هى :

١ — محبة الوجـود •

٢ — محبة من يرجع اليه دوام الوجود •

٣ — محبة المحسن الى الغير •

٤ — محبة كل ما هو جميل فى ذاته •

٥ — محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة •

---

(٥) الاحياء : جـ٤ ص ٢٩٤ •

أما أن هذه الانواع لا يتصور كما لها ولا اجتماعها الا فى حب الله ، فذلك لان العبد اذا أحب وجوده فقد أحب الله تعالى لانه واهب هذا الوجود ، واذا أحب دوام وجوده فقد أحب الله تعالى لانه هو الذى يديم عيه وجـوده ، واذا أحب المحسن اليه فقد أحب الله تعالى المحسن المسبغ النعم ، واذا أحب الجمال فقد أحب اله تعالى الذى هو مصدر كل جميل أو لانه هو الجميل على الحقيقة • أما عن النوع الخامس فيرى الغزالى أن المناسبة موجودة بين العبد وربه — المحب والمحبوب — اذا العبد فيه الروح التى هى من أمر الله ، والتى من أجلها استحق الانسان الخلافة عن الله كما استحق أن تسجد له الملائكة•

واذا كان فريق من الفقهاء قد أنكر هذا الحب الالهى لما يلزم عنه من التشخيص والتجسيم ، فان الكثير من الفقهاء قد أباح — بعد ذلك — نوعا من الحب لا يتجه الى موضوع مشخص ، بل الى فكرة أو مثال يرمز اليه بموضوع محسوس ، وكان هذا النوع من الحب أشبه ما يكون بالحب العذرى • وكان نتيجة لاعتراف الفقهاء لهذا الحب أن التمس الصوفية فيه تأييدا لمذهبهم فى الحب الالهى المجرد عن التشخيص والتجسيم اذ أن فى هذا الحب تنزيها لذات المحبوب (*) •

(*) نلاحظ هنا اختلافا كبيرا بين هذا الموقف فى (الخب الالهى) والذى يمجد الصوفى العاشق فيه ربه وينزهه وهو المحبوب أو المعشوق فذاته سبحانه جديرة بأن تعبد وتعشق ويتطلع الى رضاها ، وموقف لخر من الفلسفة اليونانية هو موقف أرسطو الذى نظر الى الله بوصفه (عشقا وعاشقا ومعشوقا) ، فاما كونه عاشقا فلا يعدو كونه عاشقا لذاته فقط وأما كونه معشوقا من مخلوقاته ، فأى جانب من الكمال أبقاه أرسطو لله بعد أن جرده من معظم صفات الكمال حتى يتعشقه غيره وينجذب اليه عشقا • (راجع كتابنا : العلم الالهى ص ٦٠ وما بعدها) •

ولم يقف الامر بالصوفية عند مجرد الكلام فى الحب الالهى باعتباره مقاما من المقامات التى يعالجونها فى تجاربهم بل ظهرت لهم فيه نظريات واتجاهات اختلفت باختلاف نزعاتهم الصوفية العامة وثقافتهم وأمزجتهم •

ولقد ظهرت أول نظرية فى الحب الالهى فى مدرسة البصرة لدى كل من رابعة العدوية التى لقبت (بشهيدة العشق الالهى) (ت١٨٥هـ) ورياح بن عمرو القيس (١٨٨٢هـ) وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ) وغيرهم • ويذهب فريق مز الباحثين الذين يتبنون أهمية الاثر الخارجى فى ظهور نظرية الحب الالهى الى أن ظهوره فى البصرة بالذات له مدلوله ومغزاه ، حيث كان بعض رجال هذه المدرسة أشد تأثرا بالمانوية على وجه الخصوص (٦) •

ولكن تسقط هذه الدعوى من وجهة نظرى ، اذ أنه — مع التسليم بوجود تأثيرات متبادلة — تبقى لنظرية الحب الالهى فى التصوف الاسلامى الخالص خصوصيتها الاسلامية وجذورها التى تحفظ عليها نقاءها وعدم مقارنتها لنظريات شبيهة فى ثقافات وعقائد أخـــرى •

وتعتبر رابعة العدوية هى أول من تغنى بنغمة الحب الالهى من هذه الطبقـــة فى اخـــلاص وصدق ، يقول الشـــيخ مصطفى عبد الرزاق (٧) : انه حتى عهد رابعة لم يكن الحديث فى أمر المحبة الصوفية طريقا معبدا • وقد تكون رابعة أول من هتف فى رياض

---

(٦) د. عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٠٩ •

(٧) دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية التعليق على مادة (تصوف) مجلد خامس ص ٢٩٦ — ٢٩٧ •

الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا • وجدير بمولاة آل عتيك التى كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشـــدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها الى الله تعالى قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب الهى فغنت بأناشيده ، تقول رابعة :

احبــك حبيــن حـــب الهوى ∴ وحبــا لانك أهـــل لذاكـــا
فاما الذى هو حـــب الهـوى ∴ فشغلى بذكرك عمن ســواكا
وامــا الذى انت اهـــل له ∴ فكشـفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمـد فى ذا ولا ذاك لى ∴ ولكن لك الحمـد فى ذا وذاكـــا

ولقد عقب الغزالى على هذه الأبيات بقوله : ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحظوظ العاجلة وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله ﷺ حيث قال حاكيا عن ربه فى الحديث القدسى : « أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » (٨) •

ولعل رابعة العدوية بأبياتها تلك وغيرها قد أخرجت الحياة الروحية الاسلامية عن هذا الزهد الذى كان قوامه عند الحسن البصرى وعند غيره من زهاد عصره ـــ الخوف من عذاب النار والشوق الى ثواب الجنة ، وأخضعتها لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله تعالى وطاعته والانس به والاقبال عليه والشوق اليه •

وليس من شك فى أن رابعة تؤثر حب الله تعالى لذاته كحب

---

(٨) الاحياء : جـ٤ ص ٢٦٦ ـــ ٢٦٧ •

مجرد عن الهوى ومـنزه عن الغرض على غيره من أنواع الحـب الاخرى • تقول رابعة فى احدى مناجاتها : « الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فاصرقنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فأصر منيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى ياالهى من جمالك الازلى » وهاهى ذى تقول لسفيان الثورى وقـد سألها عن حقيقة ايمانها : « ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنبته؛ فأكون كالاجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا اليه » (٩) •

وهكذا كانت رابعة العدوية بين هؤلاء الزهـاد والعباد هى السباقة الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا ، وتوجيهه الى الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ، وتأثرها واضح فيه بما ورد بالقرآن الكريم مثل قوله تعالى : « يأأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم » (المائدة ـ ٥٤) •

ومعنى ذلك أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، فاذا هى تفتح بها فتحا جديدا فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية• ومن ثم أخذت لفظة الحب تشـيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة ، وتظهر ظهورا اقويا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك (١٠)•

---

(٩) انظر د• بدوى : شهيدة العشـق الالهى ص ٤٠ ، د• عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢١٠ • وكذلك • د• حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٩٠ •

(١٠) د• محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٩٥ ـ ٩٦

ولقد تغلغلت نظرية الحب الالهى حتى شملت كل جوانب التصوف الخالص ، وارتبطت بتجارب الصوفية فكرا وسلوكا • وسوف أذكر على سبيل المثال نموذجين لصوفية القرن الثالث الهجرى ، ذلك العصر الذى يعتبره المؤرخون أزهى عصور التصوف أو لنقل هو العصر الذهبى للتصوف الاسلامى البحت •

أما النموذج الاول فهو الحارث المحاسبى (*) وكان من الصوفية الذين حافظوا فيما يسلكون وفيما يقولون — على الأصول الاسلامية حيث دعى الى نبذ كل أمر من شانه البدعة أو الخروج على تلك الاصول • ومن أشهر أقواله فى هذا الصدد : « من طبع على البدعة متى يشبع فيه الحق ؟ » •

ولقد تحدث المحاسبى فى المحبة الالهية كثيرا حتى أنه أفرد رسالة لذلك كان عنوانها (فى المحبة) ضاع أصلها ولم يبق منها الا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصفهانى فى كتابه (حلية الأولياء) (١) •

سئل المحاسبى من بعض أصحابه عن المحبة الاصلية فقال : انها حب الايمان ، ذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال « والذين آمنوا أشد حبا لله » (البقرة — ١٦٠) فنور الشوق من

(*) هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى من رجال الطبقة الاولى، وهو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والاشارات وله كتب مشهورة من اهم كتابه (الرعاية لحقوق الله عز وجل) الذى تاثر به الغزالى كثير فى احيائه ، وهو من أهل البصرة الا انه استاذ اكثر البغداديين ، مات ببغداد عام ٢٤٣هـ •
(انظر ، أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦ طبعة كتاب الشعب — ١٣٨٠هـ) •

(١) حلية الاولياء : جـ١٠ ص ٧٨ وما بعدها •

نور المحبة ، وزيادته من حب الوداد ، فاذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج فى فجاج القلب الا استضاء به • وليس يطفىء ذلك السراج الا النظر الى الاعمال بعين الامان (*) فاذا أمن على العمل من عدوه ، لم يجد لاظهاره وحشة السلب فيحل العجب وتشرد النفس مع الدعوى وتحل العقوبات من المولى • وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه الى سلطان الامان أن يسرع به السلب الى الافتقاد •

ولعل هذه العبارات التى ذكرها المحاسبى تنم عن نزعة ملامتية واضحة قوامها عدم الاطمئنان الى الاعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح « أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » (الحجرات — ٢)• واذا كان التصوف — بشكل أو باخر — متضمنا مسحة ملاميتية فان ذلك لكون النفس محتاجة دائما الى اللوم المستمر حتى ترتدع فى نوازعها وتتقلع عن شهواتها • ومغزى ما ذكره المحاسبى أن الشعور بالامان وحسن الظن بالاعمال يولد فى النفس عجبا (والعجب آفة من آفات النفس) ويدفعها الى الدعوى • ومن أمن على عمله واطمأن اليه صدئت نفسه وقام العمل — وهو الوسيلة — حجابا بينه وبين ربه، فلا يشعر عند اظهاره لعمله ومباهاته به بوحشة السلب — أى وحشة حرمان الله تعالى له من حبه وكرامته • فاذا أمن العبد فى عجبه ودعواه ، انقلب ذلك السلب المؤقت سلبا دائما ، وهو ما يقصده المحاسبى بكلمة (الافتقاد) •

ويذكر المحاسبى أن ضرورة مجاهدة النفس (وهو الجهاد الاكبر) هى الطريق المتأدى بالعبد الى محبة الله تعالى • واذا حضرت النفس

(*) اشارة الى موقف القران الكريم وموقف ابى بكر الصديق من ان الانسان لا ينبغى ان يأمن مكر الله تعالى •

بجنودها من شهوات ورغبات وكان فى القلب أثر من آثار المحبة الالهية والقربة ،عكرت صفاء القلب ومحت منه ذلك الاثر • فالمحبة لله اذن لا تصفو ولا تخلص الا اذا تحرر القلب الصوفى من مزاحمة نوازع القلب • ويتأدى المحاسبى من ذلك الى أن المحبة لله تعالى انما هى ثمرة الجهاد النفسى والجسمانى • والمحبة عند الصوفى انما هى محور كل شىء فى حياته ، وهى الوسيلة التى يستشعر من خلالها أن الله تعالى معه فى كل أمر من أموره : « لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى عليها » • بل ان الصوفى يستلهم المعرفة الحقة من خلال المحبة الصادقة والتجرد من نوازع النفس وشهواتها •

يقول المحاسبى : فلذلك قيل الحب هو الشوق لانك لا تشتاق الا الى حبيب • فلا فرق بين الحب والشوق اذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الاصلى • وقيل ان الحب يعرف بشواهده على أبدان المحبين وفى ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم لدوام الاتصـــال بحبيبهم • فاذا ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله • ليس للحب شبح ماثل ولا صورة فيعرف بجبلته وصورته وانما يعرف المحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التى يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة علية وما يوحى الى قلبه • فكلما ثبتت الفوائد فى قلبه ، نطق اللسان بفروعها فالفوائد من الله واصلة الى قلوب محبيه • فأين شواهد المحبة لله شدة النحول بدوام الفكر وطول السهر بسخاء النفس بالطاعة ، وشدة المبادرة خوف المعاجلة والمنطق بالمحبة على قدر نور الفائدة ، فلذلك قيل ان علامة الحب لله حلول الفوائد من الله بقلب من اختصه اللهبمحبته •

فالمحبة عند الصوفية اذن هى التى اذا غلبت على الانسان ملكت عليه كل شىء وبصرته بكل شىء فالمعرفة متوقفة اذن على المحبة الالهية وأساسهما معا كما يقول الصوفية بطن جائع وبدن عار [١٢]، كناية عن الاخلاص فى المحبة لله وعدم الانشغال عن ذكره بما سواه ٠

وهكذا نلاحظ أن التصوف طريق يقطعه (السالك) أوله المحبة وآخره المحبة ، فالمحبة اذن هى الاطار الذى يتحرك الصوفى من خلاله سلوكا وفكرا ، تجربة ونظرا ٠

أما النموذج الثانى الذى نتخذه مثالا لتناول الحب الالهى فى التصوف الخالص فهو أبو القاسم الجنيد بن محمد (*) شيخ الطريقة وهو الذى وصل به التصوف الاسلامى فى القرن الثالث الهجرى الى قمته ، وهو من أعمق صوفية هذا القرن آثارا واكثرهم اخلاصا وتمسكا بالاصول الاسلامية فى كل ما يقول وما يسلك ٠ ومن أقواله فى هذا الصدد : « الطرق كلها مسدودة على الخلق ٠٠٠ الا من اقتفى أثر الرسول ﷺ ، واتبع سنته ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه » ٠

---

(١٢) القشيرى : الرسالة ص ١٤ ٠

(*) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز ، وكان أبوه يبيع الزجاج ولذلك كان يقال له : القواريرى ٠ أهله من (نهاوند) — من بلاد الجبل — ومولده بالعراق ٠ وكان فقيها تفقه على أبى ثور ، وكان يفتى فى حلقته ، وصحب السرى السقطى والحارث المحاسبى ومحمد بن على القصاب البغدادى وغيرهم ٠ وهو من أئمة القوم وسادتهم ، مقبول على جميع الالسنة ، توفى عام ٢٩٧هـ ٠
(انظر ، طبقات الصوفية ص ٣٦) ٠

وقال أبو عمرو الزجاجى : سألت الجنيد عن المحبة ، فقال : تريد الاشارة ؟ قلت لا ، قال : تريد الدعوى ؟ قلت : لا قال : فأى شىء تريد ؟ قلت : عين المحبة . فقال : أن تحب ما يحب الله تعالى فى عباده ، وتكره مايكره الله تعالى فى عباده (١٣) .

ولا يمكن فهم نظرية الجنيد فى المحبة الالهية بمعزل عن نظريات أخرى له مثل نظريته فى التوحيد . فيرى الجنيد أن أرواح البشر آمنت منذ الازل بالله تعالى وأقرت بتوحيده وهى لم تزل بعد فى عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والاجسام المادية التى هبطت تلك الارواح اليها ، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص لانه صدر عن أرواح مطهره مجردة عن أعراض البدن وآفاته . موجودة لا بوجودها المتعين الخاص ، بل وجود الحق ذاته .

ولقد أنزل الله سبحانه هذه الارواح من عليائها الى عالمنا هذا وألبسها أبدانها قصدا للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها باغراض الدنيا ونسى أصله وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلك الاصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه ، والرجوع الى تلك الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا العالم . فاذا تم لهذه الارواح ما أرادت ، وجدت الله تعالى التوحيد الكامل الخالص — أو ما يقاربه — وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت بالله وحده . وفى هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له . اذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه (١٤).

ان جوهر التصوف عند الجنيد هو الفناء عن الذات والبقاء بالله

---

(١٣) طبقات الصوفية ص ٣٨ .
(١٤) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ .

تعالى ، أو هو الوصول الى حال يكون فيها الحق سمع العبد وبصره على حد تعبير الحديث القدسى • وفى هذه الحال يصبح الوجود الذاتى المتعين وجودا أتم وأكمل عن طريق البقاء بالله وفى الله • ولكنها حال لا تدوم ، فان العبد يعود بعدها الى حال من الصحو الصوفى يشعر فيها باثنينية المحب والمحبوب ، فيستأنف الحنين الى محبوبه من جديد ويشتاق الى الاتصال به •

ويتحدث الجنيد عن استيلاء الوجود الالهى على الوجود الانسانى فى حال الفناء أوحال الحب لله ويكثر من ذكر الحديث القدسى الذى يبنى الصوفية نظريتهم فى الحب الالهى عليه « لايزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ••• الخ » • هذا هو استيلاء الوجود الالهى على وجود العبد المحب ، ومعناه كما يقول الجنيد أن الله تعالى يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما نشاء كيف نساء باصابة الصواب وموافقة الحق : وذلك فعل الله عز وجل فيه (*) • وما وهبه له (أى للعبد) منسوب اليه لا الى الواجد له ، لانه لم يكن عنه ولا منه ولا به ، وانما كان واقعا به من غيره (وهو الله تعالى)

ويعقب الدكتور عفيفى بأن فى هذا الشرح ما يكفى لان يدفع عن الجنيد تهمة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ، فانه لا حلول هناك ولا اتحاد ولا صيرورة من أى نوع ، وانما يستولى الحق على العبد الفانى فى حبه فتصدر عنه حركاته وسكناته بتحريك الحق اياه ، فتكون الحركة للحق على الحقيقة وللعبد فى الظاهر (١٥) •

(*) لاحظ النزعة الجبرية فى هذه الاقوال وغيرها عند الصوفية •
(١٥) المرجع السابق ص ٢١٩ •

يقول الجنيد فى وصف المحب صاحب هذه الحال : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر اليه بقلبه . أحرق قلبه أنوار هويته وصفاء شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه . فاذا تكلم فبالله ، وان نطق فمن الله ، وان تحرك فبأمر الله ، وان سكت فمع الله ولله ومع الله » (١٦) .

(١٦) الرسالة القشيرية ص ١٤٧ .

تعقــــــيب :

عرضنا لنظرية الحب الالهى فى التصوف الخالص من خلال عدة نماذج ، ويمكن القول أن الحب الالهى غلب على الصوفية فملك عليهم أحاسيسهم فطفقوا (يتكلمون) بتلك السعادة التى فاضت عليهم • ويمكن القول ان الحب الالهى يعد هو حجر الاساس فى التصوف برمته ، وهو الركيزة التى تقوم عليها العلاقة بين العبد (المحب) والخالق (المحبوب) •

وقبل أن استعرض أهمية الحب الالهى ومدى تغلغلها فى كل جوانب التصوف ، أود أن أشير الى مسالة بالغة الاهمية وهى تحديد مسمى الاطراف فى هذه المسألة التى هى (الحب الالهى) • ولعلنى تعرضت فى الصفحات السابقة الى شيء من ذلك ، ولكن الذى أريد تحديده فى هذا الصدد هو : هل يبقى كل طرف فى هذه العملية على (مكانته) ؟ بمعنى هل يظل العبد دائما هو المحب الذى يعشق الطريق المقرب الى الله تعالى مهما كانت صعوباته ؟ وفى الوقت عينه هل يكون الله سبحانه هو المحبوب أبدا ؟

ان الاجابة على مثل هذه التساؤلات تبدأ بالتسليم بانه ليس ثمة طرف ايجابى فى هذه العلاقة وطرف سلبى • واذا كانت التفرقة بين الطرفين توحى — ظاهريا ووفقا للغة — أن الطرف الايجابى هو (المحب) وأن الطرف السلبى هو (المحبوب) ، الا أنه يختلف الامر بشأن المحبة الالهية • فالمسألة هنا فى تصورى ان هى الا تفاعل ايجابى بين المحب والمحبوب فكلاهما (الله تعالى والعبد المؤمن) محب ومحبوب فى الوقت عينه فى اطار (يحبهم ويحبونه) و (رضى الله عنهم ورضوا عنه) •

ولى على ذلك الحب المتبادل عدة ملاحظات :

١ — أن فى الخالق تعالى من صفات الكمال والقداسة مايجعله (محبوبا) (*) ولكنه سبحانه يتفضل بحبه ووده ورضاه لعباده المؤمنين المخلصين •

٢ — أن مسالة الحب — وان كانت شوقا من العبد الى معرفة ربه وسعيا الى رضاه — فهى وهب من الله تعالى • وذلك قياسا على الحمد ، فلم يكن الانسان ليعرف الحمد لولا أن علمه الله تعالى كيف يحمد وماذا يقول : (الحمد لله رب العالمين) • وقياسا على الاحسان ومن ذلك الدعاء المأثور الذى فيه « اذ الاحسان منك واليك »

٣ — أن المحبة وان كانت لدى الصوفية تمثل تجربة سلوكية واطارا نظريا الا أنها باب مفتوح لكل انســان مؤمن يسعى الى رضوان ربه ويتطلع الى رحمته •

فهى اذن وان كانت لها خصوصية صوفية الا أنها يمكن أن تكون عامة لكل المؤمنين •

أحاول الآن أن استعرض فى ايجاز كيفية تغلغل الحب الآلهى على المستويين النظرى والسلوكى — فى كل جوانب التصوف ، وكيفية ارتباطه بمعظم نظرياته الاخرى •

نلاحظ أولا أن الحب الالهى — السلوك والفكر — لا غنى له عن لغة الرمز والاشارة ، فمن الطبيعى أن يستعمل الصوفى لغــة الرمز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الآلهى الذى

(*) راجع النقد السابق الذى ذكرناه بصدد اعتبار أرسطو المحرك الاول عشقا وعاشقا ومعشوقا •

يختلف فى جوهره عن أى حب معهود ، وربما كان فى رمزيته أبلغ وأعظم تأثيرا فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح ، اذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تمس العقل الا من حيث تثير فيه الخيال والوجدان ، ولكنها تمس القلب مسا مباشرا . ونلاحظ من ناحية أخرى أنه ما من خلق يتجلى به الصوفى وينادى به أو يتبناه الا ويمت بصلة — مباشرة أو غير مباشرة — الى ذلك الإصل الاول لدى الصوفية ألا وهو المحبة الالهية . فان جوهر المحبة الايثار ، حيث ايثار المحبوب على كل ما عداه ومن عداه . وفى ايثار الصوفى لله تعالى تتركز صفاته الاخلاقية كلها .

فمن أجل محبة الله تعالى يزهد الصوفى فى متعة الدنيا ولذاتها ويبذل كل شىء حتى نفسه التى هى أعز شىء عليه . يقول الحارث المحاسبى : « المحبة ميلك الى الشىء بكليتك ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك ، وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه » .

ويقول الغزالى فى الاحياء : « المحبة هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والانس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها » .

ومن أجل محبة الله تعالى يتواضع الصوفى ولا يخالط قلبه عجب أو كبر أورياء ، كما أنه لا يدعى لنفسه شرفا أو علما أو فضيلة أيا كان نوعها . يقول جلال الدين الرومى : « الحب دواء العجب والرياء وطبيب جميع الادواء ، ولا يكون الايثار صادقا الا عند من مزق الحب ثوبه » .

وتنعكس الأخلاق الحميدة لدى الصوفية — من خلال محبته لخالقه — على سائر سلوكه مع غيره من أفراد الانسانية • فكما يؤثر الصوفى خالقه على نفسه وما لله تعالى من حقوق على ما لنفسه، كذلك يؤثر غيره من الناس على نفسه مادام فى ذلك مرضاة لخالقه• « ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة » •

ويرى بعض الصوفية أن العبادة نفسها والتقوى والورع وغيرها من صفات الاخلاق الدينية ما هى الا فرع عن المحبة الالهية ونتيجة لها • وكما عرضنا فان فريقا من الصوفية — مثل رابعة العدوية وغيرها — لا يمكن أن يتساوى عنده عبادة الله لذاته تعالى ومحبة فيه ، وعبادته خوفا من ناره أو طمعا فى جنته •

وترتبط المحبة الالهية لدى الصوفية ارتباطا وثيقا بنظريتهم فى المعرفة ، ولقد سبقت الاشارة الى أن التصوف فى نشأته كان — من بين أسباب تلك النشأة — بمثابة رد الفعل لمناهج المتكلمين والفلاسفة من حيث شدة التمسك بالعقل كأداة موصلة الى المعرفة ومبلغة اليقين • ذكرنا أيضا أن الاداة العرفانية لدى الصوفية (*) انما هى الذوق أو هو ذلك النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب على حد قول الغزالى • أما عن ارتباط المحبة الالهية بنظرية المعرفة لدى الصوفية فذلك لان المحبة الالهية وحدها — وليس التعقل أو النظر — انما هى الطريق الوحيد الى تلك المعرفة • ان معرفة الصوفى بالله تعالى ليست وليدة العقل بل هى وليدة قوة أخرى تعلو على العقل ويظهر فيها عنصرا (الذوق) و (النزوع) • والحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه العنصران معا ، الادراك الذوقى لماهية المحبوب

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد عن الغزالى وترتيب درجات المعرفة عنده فى المنقذ من الضلال •

وهو الذى نسميه بالمعرفة والاقبال الكلى عليه ، وهو ما نسميه بالنزوع • بل يكاد يجمع الصوفية على أن المعرفة والحب الالهى شىء واحد وحقيقة واحدة ، يدل على ذلك اطلاقهم مصطلح (العارف) على الصوفى المخلص فى محبته لله تعالى • فالصوفى اذن فى حال استغراقه فى حب الله تعالى يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما ، فهو فى حال الحب يعرف محبوبه ، وهو فى حال المعرفة يحب معروفه ، فكأن المعروف والمحبوب اسمان لشىء واحد أوقل ان الحب والمعرفة وجهان لحقيقة واحدة • فالمحبة فى أسمى معانيها انما هى محبة الله تعالى ، والمعرفة فى أرقى درجاتها انما هى معرفة بالله تعالى ، فهو سبحانه بوصفه غاية الغايات لدى الصوفية لذلك فهم دائما يحاولون السعى اليه : عبادة — حبا — اخلاصا — معرفة وما الى ذلك من الوسائل المقربة اليه •

وهكذا يتضح لنا أن المحبة الألهية لدى الصوفية وثيقة الصلة بكل نظرياتهم — تلك التى أشرنا الى بعضها — ومتغلغلة فى كل سلوكهم ، أى أن المحبة الالهية اذن سادت التصوف سلوكا ونظرا •

٢ — المنطق التجريبى الاسلامى (نموذج تفرد وابداع) :

لقد عرف أرسطو بمنطقه قبل أن يعرف بشىء آخر من آثاره الفلسفية ، وكان لمنطقه السيادة المطلقه فى العصرين القديم والوسيط ، فلم ينازعه السيادة منطق آخر اذ ليس ثمت سواه . فالجدل الافلاطونى أقرب الى المناقشة والحوار منه الى المنطق كقواعد عقلية تنتظم الفكر وتعصم الذهن من الوقوع فى الزلل . أما قانون ابيقور (*) فهو لا يرمى الى وضع قانون بهذا المعنى الذى سبقت الاشارة اليه بل ينصب على المعرفة أولا وطريق كسب المعلومات ، نعم لقد قسم الابيقوريون الفلسفة الى ثلاثة أقسام جعلوا المنطق واحدا منها (المنطق)ـ الطبيعة — الاخلاق). الا أن هذا التقسيم كان صوريا تقليدا فقط وتأثروا من خلاله غالبا بأفلاطون ، ولذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة .

أما الرواقيون (*) فقد قاموا بنقد المنطق الارسطى ووجهوا اليه اعتراضات هامة ، وكانوا لا يؤمنون بفكرة (الكلى) — التى ستوضحها فيما بعد — ومن ثم كان من الطبيعي أن يرفضوا ماينبنى

(*) أبيقور — الذى تنتمى اليه المدرسة الابيقورية فى الفلسفة — هو فيلسوف يونانى ولد عام ٣٤١ ق٠م فى ساموس ، وكانت الاخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، ومذهبه فى الاخلاق هو مذهب اللذة اذ أن غاية الحياة عنده هى اللذة .

(*) المدرسة الرواقية ينتمى اليها اولئك الذين عرفوا بأصحاب الرواق أو أصحاب المظلة ، وكانت معاصرة للابيقورية ومعارضة لها ، وضع أصولها (زينون) واتمها من بعده تابعان له ، ومذهبها فى الاخلاق هو أن يعيش الانسان وفق الطبيعة والعقل ويرى بعض المؤرخين انه يكاد يكون مذهبا حلوليا من حيث أن الانسجام انما يكون بالاتحاد بالعقل الكلى .

عليها من قواعد المنطق وقوانينه ، وحاولوا تأليف منهج استقرائى يثور على صورية منطق أرسطو ويرسم ملامح مناهج البحث العلمى الحديث .

وكذلك عارض الشكاك (*) منطق أرسطو الا أن تلك المعارضات لم ترق لأن تكون موقفا مجابها لسطوة المنطق الارسطى ومن ثم جرفها أمامه سلطان منطق أرسطو القاهر ! .

تلك كانت الصورة العامة لمحصلة التراث الذى وجده المسلمون أمامهم بصدد المنطق .

وليس من شك فى أن هذه الحصيلة من المنطق — وهو أداة الفكر ومنهجه — قد لاقت اهتماما كبيرا فى دوائر الفكر الاسلامى ، فتناوله المفكرون الاسلاميون بالدراسة الواعية المستفيضة . ولقد اختلفت النظرة الى المنطق ، يقول جولد تسهير : بينما كان الموقف هو التحفظ أو الحذر بازاء كثير من علوم الأوائل (أى علوم اليونان) فانه كانت هناك معارضة خطيرة للمنطق ، ذلك أن الاعتراف بطرق البرهان الارسطاليسى اعتبر خطرا على صحة العقائد الايمانية لأن المنطق يهددها تهديدا خطيرا ، وقد عبر عن ذلك غير المثقفين بقولهم .

« من تمنطق فقد تزندق » (١) .

(*) الشكاك هم جماعة لاحظوا تعارض بعض الاراء وتناقضها ففقدوا الثقة فى اليقين وفقدوا الايمان بالحق والخير ، وامامهم فى ذلك هو (بيرون) (٣٦٥ ق.م) وهو المعروف بكونه صاحب مذهب اللاأدرية ، المنكر للعلم واليقين .

(١) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٣٦٠ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون — دار الكاتب المصرى سنة ١٩٤٦

ونلاحظ أنه لما كانت الحضارة الإسلامية — على مستوى الفكر — مسبوقة بالحضارة اليونانية التى ارتبطت فى ازدهارها وتقدمها بالفكر ، ولما كان المنطق مدخلا للفكر ومنهجا له ، كان لابد أن تطرح (قضية المنطق) على صعيد الفكر الاسلامى

وكما يذكر الدكتور النشار فى صدر كتابه (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) (١) أن الفكرة التى كانت سائدة لدى الباحثين — شرقيين وأوربيين — أن المنطق الارسطاطاليسى قوبل فى العالم الاسلامى — حين ترجم وتوالت تراجمه — أحسن مقابلة • فسرعان ما اعتبرتــه المدارس الاسلامية — على اختـــلاف نزعاتها وتباين أغراضها — قانون العقل الذى لا يريد ، والمنهج العلمى الثابت : تعريفاته وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياه مسلم بها ، وأقيسته منتجه لليقين وموصلة الى العلم من حيث هو • ومن ثم نشأت تلك الفكرة القائلة : ان المنطق الارسطاليسى أميز مثال(للفتنة اليونانية) التى افتتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة • وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الاسلامى بأن ذلك المنهج كان أرسطيا ان فى كلياته وان فى تفصيلاته •

والحقيقة ان مثل تلك المقوله ينبغى أن تؤخذ بعين الحــذر والتشكك فى صدق مؤداها ، وقبل أن نناقش مدى صدق هذه المقولة علينا أن نطرح تساؤلات تضع لنا العلامات على طريق بحثنا فى هذه القضـــية

— بالعود الى مسألة (التأثير والتأثر) ما هو حجم ودور هذه المسألة فى قضيتنا المثارة ؟

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقدمة دار المعارف ١٩٦٥ (١٠)

١ — هل المنطق — وهو منهج الفكر السليم — وأداة البحث الصحيح عام بحيث لابد أن ينطوى تحته كل فكر ، أم أن في هذا المنطق خصوصية نابعة من واقع وظروف كل ثقافة وحضارة ؟

— هل للمنطق قواعد عامة يسلم من يسير على هديها ويعتبر من يحيد عنها (خارجا) عن سياق النهج المنطقي ؟ أو بعبارة أخرى هل تلزم قواعد المنطق (الجامدة) من يسلكها بطابع الجمود والتقليد، وهل هناك من تعارض بين تلك القواعد المنطقية وطموحات الفكر البشرى الوثاب ، وقدرات العقل الانساني المتجدد ؟

تلك وغيرها تساؤلات تلح علينا وتطرح نفسها طرحا ونحن بصدد قضية دور المنطق وأثره فى الابداع •

الحقيقة أن المنطق انتقل — من بين ما انتقل — من خلال حركة تبادل التراث الثقافي بين العرب وغيرهم من ثقافات ، خاصة مع الثقافة اليونانية • واذا كان العرب أو المسلمون قد تلقوا هذا التراث اليوناني فى المنطق — فى اطار مقولة التاثير والتأثر (*) — على أنه أحد عناصر الفكر والثقافة اليونانية ، الا أنهم لم ينبهروا به الى ذلك الحد الذى تصور معه بعض الباحثين — كما سبقت الاشارة — أن الحق لا يعدو المنطق الارسطى ، بل ربما كان العكس هو الصحيح•

وقبل أن نتناول موقف المسلمين من المنطق الارسطى قبولا أو رفضا نشير فى عجالة الى انتقال التراث اليونانى — ومن بينه المنطق — الى الثقافة العربية والاسلامية • يقول ابن كثير : « ان علوم الاوائل — أى علوم الفلسفة اليونانية — دخلت الى بـلاد

(*) راجع ما ذكرناه من قبل بصدد مقولة التاثير والتاثر •

المسلمين فى القرن الاول لما فتحوا بلاد الا عاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها » (٣) •

ولقد ساعد على صلة علم المسلمين بفلسفة اليونان فى القرن الاول من الهجرة احتكاك المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة فى الشام وما بين النهرين وفى أديرتهم وكنائسهم ونفاتسهم لعقائد المسلمين (*) • ولقد كفل المسلمون الحرية الدينية والفكرية للاديرة والكنائس فكانت كمجـامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفى مقدمتها منطق أرسطو (٤) •

لقد بحث الاسلاميون اذن المنطق الارسطى منذ وقت مبكر ، ولكنهم لم يبحثوه كما تركه رسطو نفسه ، بل من خلال أبحاث اما مفسرة له ، أو مكملة له ، أو معارضة له بحيث يتحتم على الباحث فى منطق الشراح الاسلاميين أن يعود الى التراث المنطقى الهلينى بعد أرسطو خاصة لدى أصحاب الفلسفة الرواقية (٥) •

وهكذا فانه مع التسليم بالاثر الاكبر للمنطق الارسطى عند الشراح الاسلاميين الا أنه لا يمكن رد تصوراتهم عن المنطق الى مصدر واحد فقط هو المنطق الارسطى • فلقد دخلت فى هذا المنطق

---

(٣) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام — ص ١٢ •

(*) فى الاسكندرية وانطاكية والرها وحران ونصيبين وجند يسابور وغيرها من مراكز العلم والثقافة •

(٤) انظر ، د• بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص٣٧ وما بعدها •

(٥) انظر فى ذلك بالتفصيل د• عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٢٨ وما بعدهـــا •

عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، كما دخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة ، كذلك أثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير •

ولن نحاول الافاضة فى انتقال المنطق اليونانى الى الفكر الاسلامى فهو فضلا عن كونه يحتاج الى دراسات مستقلة ، ليس بمجال دراستنا ولا بحثنا (٦) •

واذا ما جئنا الى لب القضية وهو موقف المسلمين من منطق أرسطو ، فاننا بطبيعة الحال لا نعنى موقف فلاسفة المسلمين ، حيث سبق أن أوضحنا أن مقدمات مذهبهم مستمدة من (خارج) الاطار الاسلامى ومن ثم جاءت نتائج فكرهم غريبة ومبتدعة • يقول الدكتور النشار : « ان العبقرية الاسلامية فى التوصل الى المنهج لا فى كتب من يدعون (فلاسفة الاسلام) وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الاسلامى العام • بل فى كتب ممثلى الاسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وعيرهم من مفكرين مسلمين » (٧) •

ان المنطق اليونانى فى الحقيقة لم يلق قبولاً فى الاوساط الاسلامية ، خاصة المنطق الارسطى من حيث هو منطق صورى يعبر

(٦) هناك العديد من المؤلفات الحديثة التى تعرض من خلالها الباحثون والدارسون لمثل هذه القضية ، وبالاضافة الى ذلك فهناك العديد من كتب التراث فى هذا الصدد نذكر منها عن سبيل المثال : الخوارزمى مفاتيح العلوم ص ٧٩ وما بعدها ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ٣٨ وما بعدها الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين ، التنبيه على سبيل السعادة ، اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ابن سينا : منطق المشرقيين ، الساوى : البصائر النصيرية •

(٧) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقدمة •

عن خصائص الحضارة الهلينية ، بينما تتميز الحضارة الاسلامية بالطابع العملى • ان الاسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، يتضح ذلك فى أسلوب حياة المسلمين وفى علومهم ، فقد استعاذ الرسول ﷺ من علم لا ينفع • ويقول العز بن عبد السلام : ان الله تعالى شرح لعباده السعى فى تحصيل الصالح عاجله وآجله ••• وان ذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات • وفى الحقيقة أنه بناء على الحاجة الضرورية فى الحياة العامة تطور الفكر الاسلامى ، ومن ثم اتجه المسلمون الى المنطق المادى دون الصورى، والى التمثيل والاستقراء دون القياس ، وغنى عن البيان صلة الاستقراء بالعلوم التجريبية •

والذين درجوا من الباحثين من مستشرقين وغيرهم على القول بأن العرب والمسلمين تلقوا المنطق الارسطى بالانبهار والاقتناع الشديدين انما تقوم نظرتهم تلك على أن هذا الانبهار الاسلامى بالمنطق الارسطى وغيره من محصلة التراث اليونانى — دليل على أن المسلمين لا ابتكار ولا ابداع عندهم ومن ثم فهم لا يملكون — وفقا لتلك النظرة — سوى التأثر بغيرهم الى حد الانبهار • تلك اذن دعوى ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب • فلقد درج كثير من المستشرقين الى رد كل تفكير فلسفى فى الاسلام الى مصادر سابقة عليه يونانية أو فارسية أو هندية ، وربما اليونانية على وجه الخصوص • وهم يريدون بذلك أن يحرموا الفكر الاسلامى من أصالة وابتكار ، ويعللون ذلك فى نطاق الفلسفة بقصور العقلية السامية البسيطة عن تعقيدات الفلسفة ، وفى نطاق العلم لم يكن العرب الا حملة التراث اليونانى ليسلموه الى الحضارات الاوربية الحديثة، وأنه لا فضل لهم فى ذلك الا حفظه فحسب • بل ربما ضن عليهم

بعض المستشرقين بصفتى الحفظ والفهم فاتهموهم بالمسخ والقصور عن الفهم وذلك مثل رينان وغيره (٨) .

ويمكن الرد على مثل تلك الدعوى بالقول بان الدراسة الموضوعية لاية حضارة لابد أن تتم من خلال اعتبارين :

أولا : أن لكل حضارة مقوماتها الذاتية حتى لا تعصف بهـا التيارات الثقافية (٩) وأنه يمكن التعرف على الخصائص العامة لاية حضارة من الحضـارات ، وأنه اذا تباينت الحضـارات المختلفة فذلك راجع الى اختلاف ظروف كل منها زمانا ومكانا فضلا عـن اختلاف أسلوب التفكير . وهذا يفسر تنوع ما وصل الينا الان من تراث الانسانية .

ثانيا : أنه لا توجـد حضارة ما قد استقلت تماما بمقوماتها استقلالا تاما فلم تتفاعل مع ما سبقتها من حضارات أولم تتأثر بما سبقتها من ثقافات . ومن ثم فانه لا مبرر لرد كل أصالة فى الفكر الى اليونانيين وحدهم دون غيرهم .

وفى ضوء هذين الاعتبارين يمكن تقسيم العلوم الاسلاميـة الى قسمين :

القسم الاول منها هو عبارة عن علوم متصلة بالدين واللغة ، وتقوم على خدمتهما علوم مثل علوم القرآن والحديث والفقـه والتشريع وعلم الكلام ثم علوم الادب والنحو . وهذه العلوم متصلة

(٨) انظر نجيب العقيقى : المستشرقون جا ص ١٧١ وما بعدهـا .
وأيضا : احد اسمايلوفتش : فلسفة الاستشراق ص ١٩٨ وما بعدها
(٩) انظر د. احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ٢٥٩ وما بعدها .

بجوهر الاسلام ومقومات حضارته ومن ثم فقد لفظ المسلمون كل ما هو غريب عليه •

وأما القسم الثانى فهو علوم متصلة بالحياة والعقل ، وهى اما وليدة مقتضيات الحياة العلمية كالطب والكيمياء والفلك وما الى ذلك، أو وليدة النظر العقلى كالرياضيات (ولكنه فى جانب منه نظر عقلى متصل بالعمل) وغيرها • وتمثل هده العلوم القدر المشترك بين مختلف الثقافات ، ومن ثم فتح العرب نوافذهم على شتى التيارات الثقافية فنفذت اليهم افكار هندية وفارسية ويونانية وغير ذلك(*) ولم يكتف العرب والمسلمون بترجمة مثل ذلك التراث والافادة عنها (تأثرا) وانما تفاعلوا ايجابيا مع هذا اللون من الثقافة وأسهموا فيه بنصيب وافر (تأثيرا) أفاد منه غيرهم من أصحاب الحضارات الاخرى خاصة الاوربية •

أما بالنسبة لوضع المنطق من هذين التقسيمين فيرجع الى الزاوية التى ينظر اليه من خلالها • فهناك من نظر اليه بوصفه وثيق الصلة باللغة من ناحية والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ومن ثم انكروا منطق اليونان • وهذا الاتجاه متبنوه كثيرون ويمثلهم ابن تيمية وابن الصلاح • وهناك من نظر اليه بوصفه القدر المشترك من تفكير الناس جميعا على اختلاف دياناتهم فهو معيار العلم ومحك النظر ، وممن يتبنى مثل وجهة النظر هذه نجد أبا حامد الغزالى •

ومن هنا يمكن القول بأن المنطق من حيث هو معيار العلم ومحك

(*) يقول غاندى فى هذا الصدد : « يجب ان افتح نوافذ بيتى لكى تهب عليه رياح كل الثقافات بشرط ألا تقتلعنى من جذورى » •

النظر — كما يذهب الغزالى الى ذلك (١٠) — ومن حيث هو قواعد عامة يسير الفكر الانسانى على هديها (مثل قوانين الفكر الاساسية) يمكن أن يكون عاما لا فرق فيه بين حضارة وأخرى أو ثقافة وأخرى• ولكن نلاحظ أن هناك ظروفا تخص كل حضارة على حدة — كما سبقت الاشارة — أو بالاحرى لكل حضارة اهتماماتها فى مجال البحث ولما كان المنطق هو أداة البحث ومنهجه كان عليه أن يواكب تلك الاهتمامات الخاصة لكل ثقافة أو حضارة • ويمكن القول بعبارة أخرى أن (موضوع) البحث هو الذى يمكن أن يشير الى منطق هذا البحث ومنهجه • فاذا كان الاطار النظرى هو الغالب على البحث فان المنطق الصورى أو الرمزى هو الذى يصلح فى هذا الصدد على الارجح • أما اذا كان الجانب العملى أو التجزيبى أو التطبيقى هو الغالب على البحث فلابد اذن من وجود (نوع) آخر من المنطق أو المنهج يواكب مثل هذا الاطار الجديد فى البحث وهكذا •

فكأن موضوع البحث اذن يشير الى المنهج ، كما أن المنهج يشير الى الموضوع • ولا اعتقد أن مثل هذا التنوع أو التعدد يفقد الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على القواعد العامة للفكر التى ان تجاوزناها كنا قد تجاوزنا منطق الحق الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على للمنطق ينتظم الفكر الانسانى عموما ، وطرائق خاصة فى المنطق والفكر والسلوك تتفق وظروف كل حضارة وتتسق مع متطلباتها •

/ نعود الآن الى لب المشكلة وهى أنه لما كان اتجاه الرفض والانكار لمنطق أرسطو هو الاتجاه الغالب على جوانب الفكر

---

(١٠) انظر ، الغزالى : معيار العلم ص ١٠ وما بعدها طبعة القاهرة ، سنة ١٣٤٦هـ •

الاسلامى ، فما هى تلك الاسباب والمبررات التى كان من أجلها مثل هذا الرفض ؟ وهل كان رفض الاسلاميين لهذا المنطق دليلا على أنهم جاوزوا الحقيقة — باعتبار أن منطق أرسطو هو نموذج يحاول ترسيخ الحقيقة ؟

المشكلة عند الاسلاميين هى بيان .

أولا : أن أسلوب الحياة العملى للمسلمين لا يتسق مع صورية منطق أرسطو • ومن ثم استخلص الأصوليون والمتكلمون منهجا للبحث ذا نزعة تجريبية عملية •

— ثانيا : انكار منطق أرسطو لاستناده الى أصول ميتافيزيقية تتعارض مع العقيدة الاسلامية • ونلاحظ انه بالرغم من أن التشريع الاسلامى يستند أساسا الى النص من كتاب أو حديث فان هذه النصوص لم تكن تفى بجميع الوقائع والمشكلات التى واجهت الفقهاء لا سيما بعد اتساع رقعة الاسلام وتطور حضارته وتعقد أساليب الحياة فيه عما كانت عليه زمن الرسول ﷺ • ولما كان التشريع الاسلامى — باستثناء العبادات — توفيقيا بمعنى أن أحكام المعاملات جاءت فى الاغلب معللة ، فقد سمح ذلك للفقهاء بقياسها على الحالات المتماثلة التى لم يرد فيها نص صريح •

يقول ابن خلدون . ان كثيرا من الواقعات بعده ﷺ لا تندرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الالحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن ان حكم الله تعالى فيها واحد • وصار ذلك

دليلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس (يقصد القياس التمثيلى) (١١) •

وهكذا توصل الفقهاء الى استخدام قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. ثم استخلصوا أصوله ، فنشأ — نتيجة لذلك — علم الاصول الذى هو للفقة كالمنطق للفلسفة •

ولم يكن قياس التمثيل صوريا لان تجدد الوقائع وتنوع المشكلات مع تباين الازمان واختلاف البلدان كل ذلك دفع الفقهاء الى مراعاة الملابسات والظروف التى وردت فيها هذه الاحكام• فلم تكن الغاية القصوى من التشريع فى المعاملات حرفية النص وانما تحصيل المصالح ، فاذا كان التزام النص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه فان الحكم به ينتفى لوجود علة أخرى تعارضه • وسوف نتعرض لهذه المسألة بالتفصيل — لانها هى جوهر موضوعنا — فى الصفحات القادمة •

أما ما ينبغى توضيحه بهذا الصدد هو أنه ليس مطلق المصلحة مرجحة على النص حتى لا يصبح تشريع المعاملات، اتباعا للاهواء، وانما حددت المصلحة بما يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، من حيث أن الغايه من التشريع هى : أنه لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام •

والذى يمكن أن نخلص اليه هو انه لم تكن أمام مشرعى الاسلام مقدمات كبرى من نصوص يطبقونها على الحالات الجزئية

---

(١١) ابن خلدون : المقدمة ، وانظر أيضا د• النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ص ٢٩٣ وما بعدها ، ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٨٢ وما بعدها •

فى شكل قياس تطبيقا صوريا كما كان فعل قضاة بابل بالنسبة لشريعة حمورابى (*) •

وانما كان فقهاء المسلمين بازاء واقع حى من المشكلات المتجددة التى كانت تطرح نفسها باستمرار على واقع الحياة الاسلامية ، تلك المشكلات التى فرضت على الفقهاء منهجا عمليا وواقعيا فى استنباط الاحكام (*) • من أجل ذلك شاع القول : تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الامور • كذلك نلاحظ أنه لم تكن هناك مقدمات يفترض التسليم بصحتها كما هو الحال بالنسبة للقياس الارسطى — كما سنرى — ذلك أنه لم يكن هناك استنباط لاحكام عن مسائل لم تقع أو يستحيل وقوعها ، وانما شغلت المشكلات الحية تفكير الفقهاء والاصوليين فالتمسوا منهج بحثهم من الواقع •

تلك كانت صورة للظروف التى أحاطت بنشأة منهج الاصوليين

(*) مثال ذلك هذه القضية أو هذا الحكم المصاغ على نحو تركيبى استدلالى كما يـلى :
— اذا قالت المراة لزوجها أنت لست زوجى فهى تلقى فى النار •
— هذه المراة قالت لزوجها أنت لست زوجى •
∴ فهى تلقى فى النار •

(*) نلاحظ أن هذه القضية مطروحة الان وباهتمام بالغ ، وتعقد من أجلها الندوات والمؤتمرات التى تدور كلها حول ربط الفقه الاسلامى بواقع المسلمين المعاصرين ، ومستفيدين فى ذلك بخاصية (المرونة) ولا أقول النسبية فى هذا الفقه الاسلامى • كما تشغل هذه القضية نفرا كثيرا من الكتاب والباحثين أذكر منهم على سبيل المثال الاستاذ فهمى عويدى الذى يتناولها تناولا رائعا على صفحات جريدة الاهرام، انظر على سبيل المثال الاعداد التى صدرت فى عام ١٩٨٦ وما بعد ذلـك •

فى استنباط الاحكام ، هى صورة تلقى الضوء على النزعة التجريبية الاسمية لمناهج البحث لدى الاصوليين والمتكلمين .

ويجدر بنا قبل أن نناقش مظاهر النسق التجريبى فى منطق المسلمين ومنهجهم البحثى أن نذكر فى ايجاز لمحات عن خصائص المنطق الارسطى فى مباحثه الثلاثة (الحدود — القضايا — الاستدلال) وبيان نقد المسلمين لجوانب تلك المباحث كتمهيد لوضع منطق واقعى وتجريبى ينبض من واقع الناس لا أن يفرض على الناس ويحدد وجهتهم فى التفكير .

نقد مباحث المنطق الارسطى :

نحاول هنا تبيان خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطى تمهيدا لبيان نقد المسلمين له واقتراحهم منطقا بديلا يتصل بواقعهم الذى يعيشونه ومن واقع ظروفهم المتجددة المتغيرة •

أولا مبحث الحد : (خصائص الحد الارسطى) :

١ — يهدف مبحث الحدود عند أرسطو الى التعريف بالماهية أو الذات وبذلك نصل الى حقيقة اللفظ المحدود •

٢ — التعريف بالحد لدى أرسطو يكون للحقائق المركبة ، أى الانواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس •

٣ — التعريف بالحد التام يقتضى الجنس القريب والفصل •

٤ — اذا كان التعريف بالحد وصفا لحقيقة الشىء المحدود ويقتضى الجنس والفصل فان هذا يقتضى معرفة الذاتيات جميعا وحصرها وتميزها عن العرضيات العامة ثم ترتيب الذاتيات لمعرفة أجناسها القريبة والبعيدة ومعرفة الصفة الجوهرية التى تميز النوع عن سائر الانواع المندرجة تحت الجنس حيث لا يوجد للشىء المحدود الا فصل واحد •

٥ — مبحث الحد عند أرسطو وثيق الصلة بالميتافيزيقا له وذلك من ناحيتين :

(أ) يهدف الحد الى الوصول الى جوهر الشىء ، وفكرة الجوهر ميتافيزيقية وكذلك فكرة الماهية •

(ب) اشتراط أرسطو للجنس والفصل متصل بمبحث العلل حيث الجنس هو العلة لعله المادية للشىء كما أن الفصل هو العلة الصورية. ومبحث العلل المادية والصورية راجع لديه الى فكرة الهيولى والصورة وهى فكرة ميتافيزيقية .

ثانيا : مبحث القضية : (خصائص القضية لدى أرسطو) :

١ ـــ مبحث القضية وثيق الصلة بمبحث الحدود من ناحية ومبحث الاستدلال من ناحية أخرى . أما صلته بمبحث الحدود فانه لما كان الحد الارسطى يهدف الى التعريف بالحد أى الى الوصول الى الكنه أو الماهية ، ولما كانت ماهية النوع مشتركة بين جميع أفراده كانت القضية الكلية هى الاهم من حيث أن الجزئى لا يتعلق به تعريف . وأما صلته بمبحث الاستدلال فان القضية الكلية هى وحدها التى تصلح أن تكون مقدمة كبرى فى القياس أهم أنواع الاستدلال عند أرسطو فضلا عن استحالة الانتاج من جزئيتين .

٢ ـــ مبحث القضية وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى أرسطو حيث لا علم الا بالكلى لان الجزئيات متغيرة مختلفة بينما قوانين العلوم كلها قضايا كلية .

٣ ـــ مبحث القضية وثيق الصلة بالميتافيزيقا لدى أرسطو ومن تابعة من فلاسفة الاسلام ، اذ ترتب على القول بأن الجزئيات متغيرة وأن العلم بالكلى هو العلم اليقينى ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات من أجل نفى التغير اللازم عن القول بالجزئى عن علم الله وهذا يتنافى مع العقيدة الاسلامية .

٤ — تشير القضية الجزئية الى الموجود الخارجي سواء كان شيئا أو شخصا ، بينما تتعلق القضـية الكلية بالفكرة الذهنيـة وبالتالى فان الاهتمام بالقضية الكلية يؤدى الى التصورية ويبتعد عن النزعة الاسمية القائمة على التجربة (*) •

٥ — اهتم أرسطو بالقضية الحملية دون سائر انواع القضايا (الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة مثلا) كذلك حصر اهتمامه بالقضية المكونة من موضوع واحد ومحمول واحد دون سائر القضايا الحملية (المتعدية — علاقة الذاتية — علاقة واحد بكثير) •

ثالثا : مبحث الاستدلال (خصائص الاستدلال فى منطق أرسطو) :

١ — لقد حصر أرسطو الاستدلال غير المباشر فى أنواع ثلاثة : القياس — الاستقراء — التمثيل •

٢ — يعد القياس عند أرسطو هو أكمل صور الاستدلال لانه وحده الذى يؤدى الى اليقين (*) أما الاستقراء والتمثيل فانهما يؤديان الى الظن ، الا الاستقراء التام فانه يؤدى الى اليقين ، غير أن هذا النوع من الاستقراء ليس الا عملية احصائية أما التمثيل فهو أقرب الى الاستقراء الناقص بل هو أقل منه يقينا •

٣ — ان الصـورة المعهودة فى القياس هى مقدمتان يلزم عنهما نتيجة ، ولابد من الاقتصار على مقدمتين فقط ، فان كان أقل

(*) النزعة الاسمية او الاتجاه الاسمى Nominal هو بايجاز شديد اتجاه يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها فى الواقع، اما فى الواقع فليس ثمة وجود الا للافراد •

(*) ذلك لانه وحده الذى يمثل الصورية البحتة فى المنطق ، فالاستدلال فيه برهانى بينما قضايا الاستقراء والتمثيل تجريبية •

من مقدمتين فهو القياس المضمر (*) (حيث أن احدى المقدمتين — وهى الصغرى — مستترة) وان كان أكثر من مقدمتين فهو القياس المركب الذى يمكن تحليله الى عدة أقيسة منفصلة أو مستقلة •

٤ — انه لابد فى كل قياس من مقدمة كبرى اذ أن القياس انتقال من العام الى الخاص •

٥ — لا يعد القانون العلمى صادقا الا اذا انطبق على جميع أفراده أو ظواهره ، ولا يتسنى معرفة ذلك الا بقياس يكون فيه القانون هو المقدمة الكبرى ، من حيث أن استناد القياس الى الديكتوم أى ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام ينفى عن الخاص ، وهذا ما جعل المناطقة الاسلاميين المشايعين لارسطو يقولون : لا ينال التصديق الا بالقياس ، أى لا نعلم يقينية أية قضية الا اذا كانت نتيجة فى قياس •

(*) القياس المضمر هو قياس كامل فى العقل غير كامل فى التعبير ، تحذف احدى مقدماته لوضوحها مثل : (هذا الشكل مجموع زواياه = ٢ ق لانه مثلث) • ولا يلتزم الناس اطلاقا بالاقيسة الحملية بل بالاقيسة المضمرة ولذلك يسميها ابن تيمية مستترة •
أما الاقيسة المركبة فهى عبارة عن نتيجة قياس تجعلها مقدمة لقياس جديد مثال :

١ — كل قاهرى مصرى •
٢ — كل مصرى عربى •
٣ — كل قاهرى عربى •
٤ — لا عربى يؤيد الصهيونية •
٥ — لا قاهرى يؤيد الصهيونية •
٦ — كل من يؤيد الصهيونية خائن •
٧ — ∴ لا قاهرى خائن •• وهكذا •

ذلك كان بيانا بأهم خصائص المنطق الارسطى فى مباحثه الثلاثة : الحد ـ القضية ـ الاستدلال تمهيدا لانتقاده من جانب الاسلاميين واقتراحهم منطقا بديلا نابعا من ظروف واقعهم المتجددة المتغيرة • أو هو بمثابة الحديث عن الجانب السلبى أو الهدمى كمقدمة للجانب الانشائى و الابداعى •

ونحاول فيما يلى تبيان نقد الاسلاميين لتلك المباحث التى يتألف منها المنطق الارسطى وصولا الى قمة ذلك النقد واقتراح بدائل استدلالية يمكن اعتبارها عبقرية اسلامية فى هذا الصدد •

وتتمثل تلك المحاولات الاسلامية فى نقد المنطق الارسطى وتتمخض فى تلك المحاولات التى اسفرت عنها جهود (الاصوليين) سواء كانوا من أصحاب أصول الفقه (الفقهاء) أو من أصحاب أصول الدين (المتكلمين) •

المنطق الاسلامى ، منهج وسلوك :

المقصود بالأصول انها منهج البحث عندالفقيه ، أو هى بالاحرى قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الاحكام (١). واذا كان كثير من مؤرخى (علم الاصول)يكادون يجمعون على أن أول محاولة لوضع مباحث الاصول كعلم نجدها عند الامام الشافعى ، واذا كان المحدثون من باحثى المسلمين او من المستشرقين لم ينفرد أى منهم بهـــذا القول بل شاركهم فيه نفر من علماء المســلمين الأوائل (٢) . حيث يقول ابن حنبل مثلا : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى، ويقول امام الحرمين الجوينى : انه لم يسبق الشافعى أحد فى صنيف الاصول ومعرفتها . أقـــول انه بالرغم من كل تلك الاقوال والاراء الا أن تاريخ وضع المنهـــج الاصولى يذهب الى حد أبعد من عصر الشافعى بكثير يرتد بجذوره الى عصر الصحابة أنفسهم لدى الكثيرين من فقهائهم . وعـــن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج اليها فى استفادة الاحكام (٣) .

فالامام ابن عباس منلا هو واضع فكرة الخاص والعام ، وفى عصر الصحابة ايضا استخدمت بعض الطرائق فى الاستدلال كقياس الاشباه بالنظائر والامثال بالامثال ، كما وضعت أيضا فى العصرين الاول والثانى من الاسلام بعض قواعد للقياس وشرائط للعلة .

---

(١) انظر ، د. النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٦٥ .

(٢) انظر ، الجوينى : البرهان - جـ١ ص ٩٠ باب مدارك العقول - مخطوط ، وأيضا ، ابن رشد : فصل المقـــال .. ص ٢٤ وكذلك فخر الدين الرازى : مناقب الشافعى ص ٥٨ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٨ .

والحقيقة أن هذه الجذور التاريخية بكل تفصيلاتها ليست هى التى تعنينا لذاتها ولكن الذى يعنينا أن هناك عناصر (اسلامية) فى البحث والاستدلال والبرهان لم تكن بحال من الاحوال متصلة من بعيد أو قريب بوسائل الاستدلال والبرهان الارسطيين •

واذا كان الاسلاميون — متكلمين وفقهاء — قد استعرضوا أهم خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الأرسطى فان ذلك ليس الا على سبيل المقارنة بتلك الخصائص التى تميز مباحث المنطق الاسلامى الجديد •

مبحث الحد الاصولى :

١ — يهدف مبحث الحد الاصولى الى معرفة المعنى الذى من أجله استحق الوصف المقصود •

٢ — يكفى فى الحد مجرد التمييز بينه وبين غيره من الحدود، فليس الحد عندهم الا القول المفسر لمفهوم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه •

٣ — لا حاجة لذكر الجنس والفصل وانما يكفى أن يلازم الحد المحدود طردا وعكسا ، أى من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفاء الوصف انتفاء المحدود •

٤ — لا يقتضى الحد معرفة حقيقة الشىء أو جوهره ، وانما يكفى فى الحد — ان أمكن — لفظ مرادف للمحدود يجعله معلوما بعد أن كان مجهولا للمعنى •

٥ — ليس هناك ما يبرر التمييز بين الذاتيات والعرضيات أو الادعاء بفصل واحـد لا يتعـدد وانما أجاز الاصوليون أن تتعدد الفصول .

٦ — ونأتى الى أهم خاصية تميز مبحث الحد الاصولى وهى أن نظرة الاصوليين الى الحد كانت لدواع عملية لاميتافيزيقية ، حيث أن التعريف اللفظى هو المتبع فى العلوم فضلا عن انكارهم لفكرة الهيولى والصورة التى هى مستند أرسطو فى اشتراط الجنس والفصل لان الجنس عندهم يتركب من أجزاء لا تتجزأ .

وهكذا بينما نجد منطق أرسطو هو علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود ، فان منطق الاصوليين يتميز بخلوه من الناحية الميتافيزيقية ليكون منطقا واقعيا يتفق مع الحاجة العملية للانسـان .

مبحث الحد الكلامى :

لقد سبقت الاشارة الى أن معظم المتكلمين لم يقبلوا المنطق الارسطى ، ولا نجد عند أحد المتكلمين محاولة متكاملة لنقد المنطق الارسطى على أسس منطقية ثم اقامة منطق يستند الى روح اسلامية خالصة كما نجد لدى ابن تيمية فى كتابه المسمى (نصيحة أهـل الايمان فى الرد على منطق اليونان) والمعروف باسم (الرد على المنطقيين) (*) .

(*) شيخ الاسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) شخصية عظيمة ومؤثرة ، حاول أن يعيد مذهب السلف الى سابق عصره وتنقيته مما لحق به من بدع وضلالات ، وحاول جاهدا أن يزيل الحدود الفاصلة .

=

ويلاحظ ابن تيمية أن الفلاسفة — أرسطو ومن شايعه — قد بنوا كلامهم فى المنطق على الحد ، فذهبوا الى أن التصور المطلوب لا ينال الا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بديهية • لقد اعترف الفلاسفة أن الوصول الى التعريف بالحد اما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعذر الوصول الى الحقائق ، أما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول الى العلم فهذا يعنى امكان الاستغناء عن الحد (٤) •

ويلاحظ ابن تيمية أن الامم جميعا من أهل العلوم والمقالات وأهل الاعمال والصناعات يعرفون الامور التى يحتاجون الى معرفتها ويحققون ما يريدون من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد قائمة العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود • يستوى

=

المتوهمة بين صريح العقل وصحيح النقل فى اكثر من كتاب ورسالة له • ولقد ماج عصر ابن تيمية بالاراء المتباينة والمذاهب المتضادة والعقائد المتنابذة • ولقد خاصم ابن تيمية كل هؤلاء لله تعالى ولدينه ولرسوله (ﷺ) وكان معظم هؤلاء قد تسلحوا بالمنطق الارسطى الذى يرون فيه القانون الذى لا يضل والطريق الاقوم الذى يهدى الى الحق ، فدرس الفلسفة وفهم مسائلها فهما دقيقا كما درس المنطق الارسطى الذى يتسلحون به فى الحجاج فتجلى له ما فيه من خلل ونقص ومن ثم اعلنها ثورة عاتية على المنطق الارسطى سابقا بذلك بيكون وغيره من فلاسفة الغرب • يقول جولد تسيهر : « لقد هب لمناهضة البدع التى عملت على تحرير المعالم الاصلية للاسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الاحكام والعبادات » •
(-العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٣٥ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين) •

(٤) انظر ، ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها دار المعرفة بيروت تصدير سليمان الندوى ، وأيضا : نقض المنطق : ص ١٨٧ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة — مكتبة السنة المحمدية •

فى ذلك أئمة الفقه والنحو والطب والحساب وكل أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم • فعلم بذلك استغناء التصور عن التعريف بالحد ، ولو كان تصور الاشياء موقوفا على الحدود لم يكن الناس قد وقفوا أو اتفقوا على أكثرها • ويذكر ابن تيمية أن التصديق ليس موقوفا على التصور ، ونلاحظ من هذا الموقف سريان نزعة عملية • والتعريف بالحد انما يكون للحقائق المركبة أى الانواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس ، أما مالا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلا فليس له حد مع أنه معروف فعله • هكذا يمكن استغناء التصور عن الحد ، فان قالوا يكفى تصوره بما هو أدنى أى الرسم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى أو التام •

وأدى بهم البحث فى الحد الى البحث فى الذاتيات والعرضيات والتفرقة بينهما ، وقد عدوا الذاتى ما كان داخلا فى الماهية والعرضى ماكان خارجا عنها ، ثم قسموا الذاتى الى ما هو لازم للماهية وماهو لازم لوجودها وبذلك فرقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذاتى واللازم لها •

أما التفرقة بين الماهية ووجودها فذلك يعنى تصور الشىء قبل وجوده ، ويعنى كذلك تصور الماهيات أمورا ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن • لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالانسان والفرس ثابتة وأنها أزلية جعلها أفلاطون مثلا وأثبتها أرسطو فى المادة والماهية ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهيولى ويقيمون على أسبابها القول بقدم العالم ، وذلك فاسد لاقامته على أصل فاسد هو تصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود •

ان الفرق معلوم بين ما هو فى العقل وما هو فى الخارج ،

ولقد كان هناك وعى تام عند ابن تيمية بتلك الصلة الوثيقة بـين منطق أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية سابقة على الوجود يؤدى بتطبيقه على موضوعات الطبيعة الى القول بالهيولى أى اثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج أزلية أبدية ، كما يؤدى الاستناد اليها فى تفسير العالم الى القول بقدمه • أما النزعة التجريبية لدى ابن تيمية فانها لا تجعل للماهية الا وجودا ذهنيا أما الوجود العينى فللموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور كلى •

ان الوجود الوحيد فى الخارج هو الشخص ذلك أن الوجود هو ما يكون فى الخارج منه ومن ثم فلا يوجد فى الخارج من الماهية الا الافراد والاشخاص ، فليست هناك فى الخارج فرسية أو انسانية ولكن هناك زيد وعمـرو ، وليست هنـاك اعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون ، ولا ما هيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة للاشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، ان هذا القول لا يختلف عن القول بأن المعدوم شىء أو أنه موجود (*) •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة يدعون ان الصفات الذاتية تسبق الصفات العرضية ولكن لا فرق مطلقا بينهما ، بل يستطيع الانسان أن يتصور ما يريد من الاشياء دون أن يفكر فى صفات الشىء • ان هذه التفرقة

(*) تبنى المعتزلة — لاتجاههم العقلى — هذه النظرية فيما عرف عندهم بشيئية المعدوم خاصة عند ابى الحسين الخياط المعتزلى •
راجع هذه النظرية بالتفصيل فى كتاب (فى علم الكلام ص ٣٩٨ وما بعدها د• أحمد صبحى وكتابنا (العلم الالهى واثاره فى الفكر والواقع ص ٤١٨ وما بعدها •

بين الذاتيات والعرضيات تخضع للتخيـلات ولا تعود الى حقيقـة خارجية ، فالتقدم والتأخر فى الذاتيات والعرضيات تحكم محض غير ثابت فى الواقع لان الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فالوصف لا يكون ذاتيا طبقا لما فى اذهاننا وانما طبقا لحقيقة خارجية والا لاصبح التقديم والتأخير شيئا نسبيا .

ومن جهة أخرى فان الحاجات الانسانية لا تستقر ولا تسكن، كما أن موضوعات العلوم وقوانينها فى تغير وتحول دائمين ومن ثم لا نستطيع وضع حدود ثابتة ومستقرة أبدا على مدى الازمان وفى أى علم من العلوم .

تلك نزعة اسمية ينكر ابن تيمية من خلالها فكرة الماهية وما يلزم عنها من جنس أو فصل . ولقد أدرك ابن تيمية من ناحية أخـرى تلك الصلة القائمة بين مبحث الحد لدى أرسطو وآرائه الميتافيزيقية فى العلل المادية والصورية ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بنظريته فى تفسير تجوهر الاجسام الطبيعية هذا التفسير القائم على فكرة الهيولى والصورة . ولما كانت الهيولى غير معينة فى ذاتها وانما تسمح للموضوع بالتعيين حين تستكمل بالصورة فهى أزلية ، الامر الذى أدى الى تطبيق هذه الفكرة على العالم والى القول بقدمه وهو أمر — كما سبقت الاشارة يناقض العقيدة الاسلامية تماما (*) .

وهنا يثار تساؤل : كيف يتم التعريف اذن اذا لم يكن المقصود منه التوصل الى ماهية اللفظ المحدود ؟

ان الغرض من التعريف هو التمييز بين المحـدود وبين غيره

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد بالقسم الاول من هذه الدراسة .

بوصف يلزمه طردا وعكسا فيلزم ثبوت الحد بثبوت المحدود وكذلك في الانتفاء • وذلك بان يحد المحدود بصفات تخصه كما تحد أعيان الارض بالجهات ، فيقال حدها من الجانب القبلى كذا ومن الشرقى كذا وهكذا ، وبذلك يتميز عن غيرها • ان الغرض من التعريف أن يفصح المتكلم عن مراده بالاشارة اليه أو بلفظ يرادفه ،ولا يعيب ذلك أن يكون التعريف لفظيا لانه المستخدم فى كل أنواع العلوم ، اذ ليس المقصود من التعريف الا ذكر مراد المتكلم بهذه الاسماء أو المصطلحات (٥) •

وهكذا يعبر ابن تيمية فى بساطة عن الحد أو التعريف ،وقدأخذ برأيه جمع من المناطقة الانجليز مثل جون ستيورات مل ، كما تابعه برتراندرسل فى الاخذ بالتعريف اللفظى دون التعريف بالماهية •

---

(٥) انظر ، ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٨٦ وما بعدها ، وأيضا الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها •

مبحث القضية لدى الاصوليين والمتكلمين :

يتابع ابن تيمية نقده لمنطق أرسطو وان كان أدمج نقد القضية ضمن نقده للقياس من حيث أن القضية هى مقدمة للاستدلال غير أنه لدواع منهجية يحسن ذكر نقده للقضية مستقلا . ومن ناحية أخرى فان النزعة الاسمية فى النظر الى القضية يشترك فيها الاصوليون والمتكلمون معا من حيث أنها النزعة التى تتسق مع الروح العملية للثقافة الاسلامية والتى تبتعد بالمنطق عن ميتافيزيقا أرسطو .

ويفرد ابن تيمية مساحة كبرى لنقد مبحث القضية فى اكثر من كتاب من كتبه خاصة (الرد على المنطقيين) [(١)]. ويذكر ابن تيمية أن أرسطو فى منطقه يقسم التصديقات الى ما هو بديهى ونظرى [(*)] ويرى أرسطو أن مثل تلك القضايا يقينية من حيث استناد البرهانى أو النظرى الى ما هو بديهى ، كما أن هناك من القضايا ما هو حسى وتجريبى ومتواتر وتلك فيما يراه أرسطو — ومن شايعه من فلاسفة الاسلام — ظنية . وهنا سقط أرسطو — ومن تابعه — فى تعريفهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، ان القضايا الاولى يختص بها من علمها ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتج بها على المنازع [(٢)] .

---

(١) انظر ص ٨٠ وما بعدها وكذلك نقض المنطق ص ٢٠٠ وما بعدها .

(*) النظرى يعادل الاستدلالى ، أما البديهى كما يذكر ابن تيمية فهو ما يكفى تصور موضوعه ومحموله فى حصول تصديقه فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول وهو الدليل أو ما يسميه المناطقة بالحد الاوسط .

(٢) انظر المرجع السابق وأيضا ، السيوطى : صون المنطق ص ٢١٩ وما بعدها .

ويعترض ابن تيمية على مثل هذا التصنيف وما يشير اليه من دلالات ، فأما تلك القضايا التي قالوا بيقينتها فقد لا تكون كذلك من حيث تفاوت العقول في الحكم ببداهة ما اعتبرت بديهيات ، ومن ناحية أخرى ما الذى جعلهم يحكمون بظنية القضايا الحسية والتجريبية والمتواترة؟

ويذكر ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة اما خاصة واما عامة أما الخاصة فهى الظنية من حيث اختلاف الناس فى الحكم عليها . ان ما يراه انسان أو يشمه أو يتذوقه أو يلمسه قد لا يشترك معه فيه انسان آخر ، كذلك ما يجده فى نفسه من جوع أو شبع أو ألم أو لذة . ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس جميعا كاشتراكهم فى الحكم بأن شرب الماء يحصل معه الرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت . تلك قضايا كلية يقينية وان كان العلم بها حسيا تجريبيا ، كذلك القضايا المتواترة قد تكون خاصة أو عامة ، أما الخاصة فهى ان كانت أخبار آحاد فانه يختص بها من علمها ، أما القضايا المعلومة بالتواتر عن جمع كبير من الناس لا يعلم اجماعهم على الكذب فانها صادقة كالعلم بوجود مكة أو بوجود الانبياء ، فقد تواتر هذا الى الناس عامة وأى انكار ممن يجحدها لا يعنى عدم وجودها لان عدم العلم لا يعنى علما بالعدم كما أن عدم الوجدان لا يعنى عدم الوجود . فليس ثمة سند عقلى لدى من يجحد يقينية المتوترات على انكاره لها ، واذا لم يعلم وقوعها فان هذا لا يفيد أنه يعلمها بعدمها أو عدم وقوعها .

ويدافع ابن تيمية عن القضايا المتواترة ويقينيتها لدرجة أنه يعتبر أن « انكار المتواترات هو من أصول الالحاد » (٣) . أما مرد

---

(٣) الرد على المنطقيين ص ٩٨ .

هذا الدفاع لدى ابن تيمية فذلك لان الاحاديث النبوية ومعجزات الانبياء كلها أخبار متواترة ، وقد كان حجة من ينكرها قوله أنه لم يتواتر عندى فلا تقوم البينة عليه ، ولكن ابن تيمية يرى أن الحجة قائمة على المنكرين تواتر عندهم أم لا ، وأن انـكار المتواترات أو اعتبارها ظنية هو أصل الالحاد والشرك • وقد قام علم مصطلح الحديث — وهو منهج فحص ونقد الرواية والخبر — من أجل الإطمئنان الى صدق القضايا الاخبارية ويقينيتها •

والعلم عند المناطقة يستند الى الكلى ولكن اذا كانت القضايا الكلية من المجربات أو المتواترات ، والمجربات تستند الى التجربة والتجربة لا تقع الا على شىء معين كذلك المتواترات تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلاهما معين • فان العلم بيقينية الجزئيات اذن أولى من يقينية الاحكام الكلية ، اذ يتم التوصل الى القضية الجزئية قبل الكلية بل ليست الكلية الا تكثيرا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، وليس ادراك القضايا الكلية عقليا وانما تدرك بالاستقراء الناقص أو قياس التمثيل أو العادة أو التجربة وهى كلها أساس المعرفة • انه من قولهم : هذه النار تحرق توصلوا بالعادة والتجربة الى القضية الكلية (كل نار محرقة) ، وهكذا فاننا لا نصل الى علم يقينى بصدق القضية الكلية الا بعد علمنا بيقين جزئياتها المتحققة فى الحسيات •

ومن ناحية أخرى فان العلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة ، وما فى الخارج ليس بكلى أصلا اذ ليس فى الخارج الا ما هو معين مخصوص ، والعلم الحق هو معرفة ما فى الاعيان وليس ما فى الاذهان • وليست معرفة الكليات كافية فى ذاتها لامكان تحقيق العلم وانما تعرف الكليات لتعرف بها الجزئيات ولا تكمل النفس بعلم

لا تعلم به شيئا من الجزئيات ، لانه ليس علما ذلك الذى لا يعلم به شيئا عن العالم الموجود • وليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا السواد من حيث هو •

تلك نزعة اسمية تقيم العلم على أساس من الوجود الخارجى ، وجود الجزئيات المعينة ، ومن ثم تلحق القضية الكلية بالجزئية وتجعل الاولى تابعة للثانية وهى نزعة تتسق تماما مع الاتجاه العملى التجريبى للحضارة الاسـلامية وهو اتجاه سـبق به ابن تيمية الاتجاهات التجريبية الاسمية فى المنطق المادى الحديث •

أما ان قالوا ان القضايا الكلية ليست من المجربات أو المتواترات وانما هى مستخلصة البرهان من الاوليات وهذه عقلية كلية ؛ قيل لهم وان مقدمات البرهان ليست بديهية وانما هى مسلمات مستمدة من الخبرة والتجربة ، فالانسان لا يدرك أن شيئا مالا يكون موجودا ومعدوما فى آن واحد ، أو أن هذين الشيئين ضعف هذا الشىء الواحد • وهكذا استخلصت بديهيات البرهان وقوانين الفكر على أساس جزئى محسوس تجريبى لا على أساس كل معقول •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة أرادوا أن يجعلوا أوليات البرهان عقلية كلية ليكون للرياضيات على الطبيعيات شرف وكمال ، ولكن أى شرف فى مجرد تصور مقادير أو أعداد أو أشكال ليس فيها علم بموجود فى الخارج وليست هذه العلوم الرياضية نظرية بحته وانما الهندسة علم الهيئة للانتفاع بذلك فى عمارة الدنيا ، فضلا عن أن الرياضيات قد تفيد الاستنباط الصحيح فى تعويد النفس تعلم الحق • ولا ينكر ابن تيمية قيمة القضايا الكلية وأهميتها لان كثيرا من أحكام الشرع قد صيغت فى شكل قضايا كلية كقول الرسول

ﷺ : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولم يضع الرسول أحكامه على نظم اليونان فى القياس ٠

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لأهمية القضية الكلية لدى أرسطو ومن تبعه لا يرجع الى نزعته الاسمية التجريبية فحسب وانما لان الفلاسفة قد بنوا على ذلك أحكاما خطيرة فى الدين ٠ انه اذا كانت الكليات فى الأذهان لا فى الاعيان واذا كانت غير موجودة فى الواقع فلن نصل الى علم بشىء موجود ولن نعلم بالبرهان تسيئامن المعينات فكيف نصل بذلك الى علم برب العالمين ٠

ويقوم الكلى على تصور وقوع الشركة فيه ، ولما كان أمر واجب الوجود معينا غير كلى ويمتنع تصور وقوع الشركة فيه فكيف يؤدى بنا العلم بالكلى الى معرفة الله تعالى ٠ ولقد ذهبوا الى أن الجسم — أوبالإحرى الحواس — تدرك الجزئيات والعقل يدرك الكليات ، ولما كان التغير مستحيلا فى علم الله (فالله لدى الفلاسفة الاسلاميين عقل محض) فقد ذهبوا الى أن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات (٤) وهذا فيما يذكر ابن تيمية فى غاية الجهل ٠

ولقد ذهبوا أيضا الى أن الفلسفة الاولى أشرف العلوم لأنها علم بالعلة الاولى أو الله تعالى واجب الوجود ، والعلم بالعلة عندهم أشرف من العلم بالمعلول كما أن شرف العلم من شرف موضوعه ٠

ولكن ذلك لا يكفى لكمال المعرفة اذ أن للنفس قوتين نظرية

---

(٤) راجع فى ذلك بالتفصيل كتابنا (العلم الالهى واثاره فى الفكر والواقع ، ص ٤٥٥ وما بعدها ٠

وعملية ، ولا كمال للمعرفة اذا لم تقترن بالعمل (*) فقد وجبت اذن عبادة الله الى جانب معرفته . وهكذا أدرك ابن تيمية — في عمق — ما يلزم عن أبحاث أرسطو في القضية الكلية من نتائج خطيرة على الدين لصلتها الوثيقة بالميتافيزيقا .

ولقد ذهبوا في القضية أيضا الى أنها مركبة من لفظين بينما قد تكون القضية مركبة من ألفاظ متعددة اذا كان موضوعها مقيدا بقيود كثيرة كقوله تعالى : « والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة — ١٠٠) أو قوله تعالى : « وأن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (البقرة — ٢١٨) .

ولا يقال في ذلك ان المطلوب معنيان فقط سواء عبر عنهما بلفظين أو أكثر اذ قد يكون المطلوب معاني متعددة حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر .فتخصيص العدد باثنين اذن تحكم لامعنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة . وليس هذا النقد بدوره بعيد الصلة عن الميتافيزيقا اذ لما كان الفلاسفة

(*) نلاحظ في هذا الصدد مدى اهتمام ابن تيمية بالاتجاه العلمي الذي يشمل كل شيء ، وذلك في مقابل النظرة اليونانية الى الجانب العملي وتقليل شانه بينما نلاحظ اهتماما كبيرا وتعظيما بالغا للجانب النظري غطى معظم اراء الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والادباء ويكاد المرء يرى أن الحضارة اليونانية في معظم جوانبها مدينة لذلك الاهتمام بجانب النظر وسموه على العمل خاصة في مجال الفكر والفلسفة . ومن جهة أخرى نلاحظ في التصنيف الطبقي للمجتمع اليوناني القديم واثينا على وجه الخصوص - كما جاء في كتابات بعض الفلاسفة - نلاحظ تأكيدا لهذا الاتجاه من حيث اعتبار طبقة الحرفيين أو العمال أدنى الطبقات وطبقة المفكرين والفلاسفة - أصحاب النظر - أعلى الطبقات .

المثاليون يغفلون التغير والتنوع بين الموجودات الجزئيةويتصورون العالم كلا واحدا فقد انعكس هذا على منطقهم فأغفــلوا أنواع القضايا ليتصوروا شكلا واحدا تصاغ فيه كل أنواع التفكير ألا وهي القضية الحملية البسيطة المكونة من موضوع ومحمول • أما النزعة الاسمية التى تسرى فى الاشياء الخارجية كثرة وتعددا فانها ترى فى صياغة المعانى كلها فى قالب واحد من القضية الحملية تعسفا وتكلفا ليس له ما يبرره •

ولكننا نلاحظ أن ابن تيمية لم يذكر لنا أنواعا أخرى من القضايا مع أن سياق مذهبه كان يتأدى به الى مثل هذا الاكتشاف الذى عرفه من بعده العديد من المناطقة التجريبيين والوضعيين حين عرفوا أنواعا من القضايا البسيطة والمركبة وحين حللوا القضية الحملية حسب كثرة الحدود فيها والعلاقات فيها •

مبحث الاستدلال لدى المتكلمين والاصوليين :

لقد عرضنا من قبل لاهم الانتقادات التى ذكرها ابن تيمية فى مجال هجومه على مباحث المنطق الارسطى ومن خـلال مبحث الاستدلال خاصة القياس • وتتركز انتقادات ابن تيمية فى هذا الصدد فى أن أذهان البشـر انما تستدل بالادلة مـع المدلولات ولا يتقيدون فى ذلك بالمنطق الارسطى الذى حصرها فى ثلاثة : قياس واستقراء وتمثيل •

ويعتبر الالتزام بالصيغ المنطقية — التى وضعها أرسطو فى الاستدلال — مضيقا للعقل وحابسا للسان •

ومن جهة أخرى فان المنطق الارسطى — فيما يذكر ابن تيمية — خاص باللغة اليونانية وخصائصها وليس الناس فى حاجة الى الاقتصار على منطق اليونان فى الاستدلالات • ان العبرة اذن بالمعانى العقلية لا بالصيغ والالفاظ ، واذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها • يقول ابن تيمية : « انهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبنى آدم مع أن الامر ليس كذلك• وقد علم الناس اما بالعقل واما بالاخبار الصادقة علوماكثيرة لاتعلم بطرقهم التى ذكروها ، ومن ذلك ما علمته الانبياء — صلوات الله عليهم — من العلوم • فارادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا : النبى له قوة أقوى من قوة غيره فى العلم والعمل ، وربما سموها (قوة قدسية) وهو أن يكون بحيث ينال الحد الاوسط من غير تعليم معلم له • فاذا تصور طرفى القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الاوسط الذى قد يتعسر أو يتعذر على غيره ادراكه بلا تعليم ، لان قوى الانفس فى الادراك غير محدودة • فجعلوا ما تخبر به الانبياء من أنباء الغيب انما هو بواسطة القياس المنطقى

وهذا فى غاية الفساد ... ان القياس المنطقى انما يعرف به أمور كلية — كما تقدم وهم يسلمون بذلك ، والرسل أخبروا بأمور معينة جزئية شخصية — ماضية وحاضرة ومستقبلة — كما فى القرآن من قصة نوح ، والخطاب والاحوال التى جرت بينه وبين قومه . وكذلك هود وصالح وشعيب وسائر الرسل ، وكذلك ما أخبر به النبى ﷺ من المستقبلات . فعلم بذلك أن ما علمه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقى » (١) . وكما سبقت الاشارة الى أنه اذا كان المنطق الارسطى قد أحيط من قبل فلاسفة الاسلام ومعهم نفر قليل من مفكرى الاسلام بهالة من القدسية الا أن جمهور مفكرى الاسلام — خاصة المتكلمون والاصوليون — رفضوا منطق ارسطو رفضا تاما للاعتبارات التى سبق ذكرها . ولكن هناك رحلة بدأت بالاعجاب التام لمنطق أرسطو خاصة الاستدلال فيه وانتهت الى الرفض التام لذلك المنطق ! وهى تلك التى نجدها عند أبى حامد الغزالى .

فلقد كان الغزالى أول أمره يقدس منطق أرســـطو حتى أنه ليقول : « ان من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه » وبالغ حتى جعله ميزانا يزن به العلوم الدنيوية والدينية ، فيقول فى كتابه (القسطاس المستقيم) عن قوانين المنطق : « لا أدعى أنى أزن بها المعـــارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقى غير وضعى ، فانى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا ؟ وهو القسطاس المستقيم » (٢).

ولكن تلك النظرة تجاه المنطق الارسطى من قبل الغزالى قد

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٧٣ — ٤٧٤ .

(٢) انظر القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالى ص ١٨٨ — مكتبة الجندى ، وأيضا المستصفى جا ص ١٠ .

اختلفت تماما فى أخريات أيامه حيث رفض المنطق الارسطى وأنكر أن يكون سبيلا موصلا الى المعرفة الحقة تلك التى اهتدى اليها من خلال الكشف الصوفى وعن طريق التجربة الباطنية (٣) .

واذا كان الغزالى قد اعتبر المنطق الارسطى فى البداية هـو الميزان الذى يقاس عليه الفكر كل الفكر ثم عدل عن ذلك فى النهاية كما أوضحنا ، فان ابن تيمية يرفض أن يكون المنطق الارسطى ميزانا لانه لا يصلح لان يكون كذلك . فليس ثمة ميزان — فيما يذكر ابن تيمية — سوى الميزان المنزل من الله تعالى اذ أن ذلك هو القياس الصحيح ولقد قال سبحانه وتعالى : « الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان» (الشورى — ١٧) ، وقال : «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (الحديد — ٢٥) . والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان . فالميزان اذن — فيما يذكر ابن تيمية — هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات (٤) .

فلابد اذن من قدر مشترك كلى بين كل متماثلين يعرف به أن أحدهما مثل الاخر . وكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما ، وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الاوسط » . فاننا اذا علمنا أن الله سبحانه قد حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك

---

(٣) انظر تلك التجربة التى عاشها الغزالى شكا ويقينا من خلال كتابه (المنقذ من الضلال) .

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣٧١ .

الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة — كما سنوضح فيما يلى — هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين • والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به وهكذا فان من علم الكليات — من وجهة نظر ابن تيمية — من غير معرفة المعين أو المشخص فما هى قيمة الميزان اذن ؟ والمقصود بها وزن الامور الموجودة فى الخارج ، والا فالكليات لولا جزئياتها المعينات ليس لها أدنى فائدة أو قيمة ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان حاجة •

وهنا نلاحظ أن ابن تيمية بفهمه لمعنى (الميزان) يكاد يعارض موقف الغزالى فى مرحلته الاولى كما أسلفنا ، فلا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله تعالى هو منطق اليونان • وفى الوقت عينه نجد أن ابن تيمية يكاد يوقف اهتمامه على مسألة مطابقة ما نزله الله من الوحى نقلا وما هو كان فى الفطرة الانسانية السليمة عقلا ، أو بالاحرى انه ليس ثمة تعارض أو اختلاف بين ما يوحى به الله تعالى وما يلهم به العقول ، وانه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان • فلا يختلف اذن نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح — لا قياس شرعى ولا عقلى • وبعد أن يقدم لنا ابن تيمية هذا الفهم لمعنى (الميزان) وما يشير اليه من التقاء النقل والعقل على الصواب والحق وهل من غاية للمنطق فى نهاية الامر سوى ادراك الصواب والوصول الى الحق — أقول انه بعد ذلك حاول أن يحلل تحليلا عمليا وتجريبيا بديهيات البرهان الاساسية أو قوانين الفكر المشهورة •يقول الدكتور النشار(٥) ان ابن تيمية قد سبق المنطقى الانجليزى بوزانكيت وغيره من مناطقة حين أعلنوا أن

---

(٥) مناهج البحث ص ٢٢٣ •

بديهيات البرهان الاساسية ليست بديهيات وانما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة • فالانسان اذن يتوصل الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية • والقضية الكلية ليست الا تعديدا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الاطلاق بل فيه مصادرة على المطلوب • ولم يكتف ابن تيمية بالقول بان فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب وانمـا حاول أن يطبق قواعد البرهان على الالهيات فلم يصل الى شىء على الاطلاق •

وبيان ذلك أن البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون الا فى الاذهان لا فى الاعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل اذن الى شىء موجود •

ويقرر ابن تيمية أنه اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات انما تكون فى الاذهان لا فى لاعيان وليس فى الخارج الا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا انما يعلم به أمور مقدرة فى الاذهان لا تتحقق فى الخارج أصلا •

يقول ابن تيمية : وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية • وأى علم فى هذ ابرب العالمين الذى لا تكمل النفوس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا (٦) يقول تعـالى : « وما خلقت الجـن والانس الا ليعبدون » وهكذا فان مبحث الوجود ولواحقه — وهو مبحث العلم الاعلى — لا يمكن التوصل اليه بالكليات •

---

(٦) الرد على المنطقيين ص ١٣٢ وايضا السيوطى : صون المنطـق ص ٢٣٦ وما بعدها •

ولقد طبق ابن تيمية فكرة عدم افادة البرهان العلم بالكليات على ثلاثة مباحث فى الالهيات : الوجود وقسميه — واجب الوجود وممكن الوجود ، وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا .

واذا كان البرهان نفسه — المستند الى قضية كلية — لن يؤدى الى اثبات واجب الوجود وممكن الوجود وهما أعيان موجودة فى الواقع ، فانه من ناحية أخرى ستستند عليه آراء اليونانيين الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة أو مجردة لا وجود لها ولا اثبات فى الواقع وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى هى (*) ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة ، فليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو .

ويذكر ابن تيمية أنه ما كان للانبياء أن يستدلوا على الرب بقياس أرسطو ، اذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل فقد أصبح من المحال أن يشترك معهم فى قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول .

وكنا قد أوضحنا أن ابن تيمية قد دافع بشدة عن يقينيه القضايا المتواترة كدفاع عن يقينية الحديث الشريف وقبوله كمصدر للفكر والتشريع ويعتبر انكار المتواترات واحدا من أصول الالحاد والكفر . وكان يعتبر الحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول ، وأن الكلية اليقينية — مقدمة البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم

(*) مثل نظرية المثل الافلاطونية أو الاعداد المجردة لدى الفيثاغوريين وغير ذلك .

فى الاعيان ومن ثم فلا فائدة على الاطلاق للكليات والكليات لاتوجد الا فى الاذهان ، فالبرهان اذن لا يوصل الى العلم بشيء موجود (٧)•

واذا كان ابن تيمية — من الناحية العامة — لم يقبل القضية الكلية اليقينيه — مقدمه البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم فانه يعتبر ذلك الاساس هو (الحس) أو (التجربة) ، واذا كان ابن تيمية يعول كثيرا على القضايا الجزئية سابقا فى ذلك كلا من بيكون ومل فى جعلهما التجربة او الاستقراء أساس المعرفة ، أقول انه بالرغم من ذلك فاننا نلاحظ أنه يعترف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات • ويذكر ابن تيمية أن فكرة الكلى من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، فالحس لا يعلم الا معينا والعقل يدركه كليا مطلقا (٨) فالحس اذن لا يدرك الا الجزئى والعقل يتجاوز الجزئيات الى الحكم على الكلى العام

ويرجع السبب الى اعتراف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية فى نطاق الدينيات على وجه الخصوص الى أنه وجد فى تراث محمد ﷺ قضايا كلية ، فاضطر الى القول بأنه « فى المواد المعلومة بأقوال الانبياء يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضـــايا الكلية قول الرسول ﷺ أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام » (٩) • ولكن ابن تيمية يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة أرسطو فى القياس ، وانما هى من « جوامع الكلم » فليست هى قضية كلية وانما هى كلمات جامعة •

---

(٧) انظر المرجع السابق •

(٨) السيوطى صون المنطق ص ٣١٨ •

(٩) ابن تيمية : الرد ص ١١١ ، والسيوطى : صون المنطق ص ٣٢٥ •

ويجدر بنا قبل التعرض لاهم أنواع الاستدلال التى اقترحها ابن يتمية أن نذكر أهم اعتراضاته على صور الاستدلال الارسطى فى ايجاز •

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لصور الاستدلال الارسطى فى نواح ثلاثـــة :

١ — من حيث ايصال البعض منها الى اليقين والبعض الاخر الى الظن •

٢ — من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاثة فقط (القياس — الاستقراء — التمثيل) •

٣ — بصدد القياس الارسطى واستناده الى فكرة الحـد الاوسط •

واذا كان أرسطو قد حصر صور الاستدلال الارسطى فى ثلاثة فقط كما أسلفنا وجعل القياس وحده هو الموصل الى اليقين بينما يفيد كل من الاستقراء والتمثيل الظن ، فانه قام بهذه التفرقة على أساس من النظر الى الناحية الصورية • ومن ثم فان القياس الارسطى ان كان صوريا بحتا كان هو وحده اليقينى ، بينما يستند الاستقراء والتمثيل الى مادة القضايا لا صورتها •

أما ابن تيمية الذى يخالف النزعة الصورية فى المنطق وينهج فيه نهجا ماديا تجريبيا فيرى أن اليقين أو الظن انما يرجعان الى مادة الاستدلال لاصورته • ومن ثم فانه اذا كانت مادة مقدمتى القياس ظنية كانت نتيجة ظنية ، كذلك قياس التمثيل اذا كانت مادته يقينية كانت نتيجته يقينية ، فقياس الشمول وقياس التمثيل سواء من حيث افادة اليقين أو الظن • كذلك يتشابه القياسان فى الصورة

فاذا كان الحد الاوسط فى قياس الشمول هو الذى يمكن من حمل الحد الاكبرعلى الاصغرفى النتيجة فان ما يسمى فى قياس التمثيل العلة أو الجامع أو المناط هو الذى يمكن من قياس الفرع على الاصل لانه الوصف المشترك بينهما . فاذا قلنا فى قياس التمثيل : النبيذ حرام قياسا على الخمر التى حرمت لانها مسكرة فان هذا لا يختلف عن قولنا :

كل نبيذ مسـكر
= كل مسكر حرام
.. كل نبيذ حرام

فالصورتان من الاستدلال اذن تؤديـان الى نتيجة واحدة ، والنتيجة فى الحالتين يقينية اذا كانت المادة يقينية وظنية اذا كانت المادة ظنية . ولا يعترض على ذلك بأن العلة الجامعة فى قياس التمثيل قد تكون غير موثرة وبالتالى تصـبح النتيجة ظنيـة لان الاصوليين قد أفاضوا فى البحث فى تأثير الوصف فى الحكم أوفيما يسمى مسالك العلة ـ كما سنوضح ـ كى تكون مؤثرة ويكون التمثيل يقينيا ، بل ان اليقين فى قياس التمثيل أقوى منه فى قياس الشمول لان هذا الاخير يستند الى قضية كلية ـ لا نصل الى العلم بهـا الا بعد الوصول الى معرفة جزئياتها . ولما كان قياس التمثيل يستند الى الجزئيات المتحققة فى الاعيان كان العلم بواسطته أولى وأسبق من العلم بقياس الشمول .

هذه النتيجة التى وصل اليها ابن تيمية لازمة عن اعتبار القضية الجزئية سابقة على الكلية . كما ترجع عدم تفرقته بين القياس والتمثيل من حيث الظن أو اليقين الى نظرته الى الجانب المـادى

من المنطق دون الصورى • أما دفاعه عن يقينية التمثيل فذلك لأنه منهج الاصوليين فى الفقه والاحكام الشرعية ، فالقول بظنية القياس التمثيلى يؤدى الى هدم أصلين من أصول التشريع فى الاسلام وهما الاجتهاد والقياس •

ويذكر ابن تيمية أن حصر أرسطو صور الاستدلال فى ثلاثة فقط هو تحكم غير مجد ومضيق لقدرات العقل وملكاته الواسعة فى الاستدلال والبرهان •

واذا كان القياس الارسطى يستند الى فكرة الحد الاوسط بوصفه العنصر الاساسى فى العملية القياسية لانه يمكن من حمل الحد الاكبر على الاصغر ، لذلك يوجه ابن تيمية النقد اذ يمكن أن نصل الى نتيجة دون حاجة الى أن نصوغ البرهان فى قياس أو أن نستند الى حد أوسط ففى قولنا :

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

فانه يكتفى بالقول : سقراط فان لانه انسان ، بل ان هذا النوع من القياس هو أكثر أنواع الاستدلال استعمالا باشتراط مقدمتين دون زيادة أو نقصان تحكم محض اذ ليست العبرة بالصياغة أو بالالفاظ وانما بالمعانى العقلية • والقياس انتقال من العام الى الخاص فكأنه استدلال بالخفى على الجلى وهذا البرهان قاصر • فانه تبعا لنزعة ابن تيمية الاسمية تاتى الكليات لاحقة على أفرادها، ومن ثم كيف يستدل بالكلى — وهو هنا المقدمة الكبرى — على الجزئى

ويقصد بها النتيجة بينما الإخيرة أكثر وضوحا من الاولى ولذا ينتقد ابن تيمية اشتراط مقدمة كبرى كلية فى كل قياس لان العلم بالنتيجة ممكن بدون توسط البرهان أو الاستناد الى مقدمة كبرى •

ولا يكتفى ابن تيمية بنقد حصر صور الاستدلال فى ثلاثة انما يقدم فى الجانب الانشائى من منطقه صورا للاستدلال لا تزيد فقط عما ذكره الفلاسفة الذين تابعوا ارسطو بل تتسق مع منطق ابن تيمية فى أن يقينية الدليل راجعة الى المضمون أو المادة لا الى الصيغة أو الصورة ، كما تتسق مع منطقه فى الاستدلال الى الوجود العينى لا الذهنى الكلى • واذا كانت تلك الصور الاستدلالية الجديدة التى يذكرها ابن تيمية ليست ابتكارا جديدا له وانما هى مستنبطة من القرآن الكريم الا أن براعة ابن تيمية تأتى فى التنبيه الى مثل تلك الادلة القرآنية العقلية الرائعة التى هى دستور الاسلام والمسلمين بدلا من التمسك بصيغ نظرية جوفاء وقوالب جامدة •

لقد استدل القرآن على الله تعالى — وقضية وجود الله هى القضية الوجودية الكبرى التى تشغل بال الفلاسفة — بالايات ، والاية هى العلامة أو هى الدليل الذى يستلزم ذات المدلول ومن هذه الايات أو الادلة ما يلى (١٠) :

١ — الدليل الحاصر : اذا كان التقسيم حاصرا وكانت أجزاء التقسيم فاسدة غدا واحدة فلا يبقى الا أن يكون هذا التقسيم صحيحا يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » استفهام استنكارى يشير الى أن الخلق من غير خالق ممتنع فى بداهة

---

(١٠) انظر ابن تيمية : الرد ص ١٦٣ وما بعدها ، والسيوطى : صون المنطق ص ٢٥٢ •

العقول وخلق أنفسهم أشد امتناعا ، فلا يبقى الا أن يكون لهم خـالق .

٢ — دليل الخلف : للاستدلال على صدق قضية ما يستدل على كذب نقيضها أو ما يلزم عن نقيضها من فساد ، يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا » ، « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض » .

٣ — دليل العلية : وهو الاستدلال على الله تعالى بآثاره فى الخلق ، يقول تعالى : « سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » ، « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب » .

٤ — دليل الاولى : للاستدلال على شىء يذكر ما هو أولى منه : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » فاستدل الله على البعث بما هو أولى منه وهو الخلق لاول مرة .

« أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم » استفهام تقريرى يدل على أن خلق السموات والارض وهم يؤمنون به أولى من خلق أنفسهم .

وهكذا استخلص ابن تيمية من آيات القرآن الكريم أنواعا من الاستدلالات ليست بقياس ولا استقراء ولا تمثيل ، وهى أدلة مادية وليست صورية وليست هى وقفا على القرآن أو قفا على الاستدلال على وجود الله أو اليوم الاخر ، وانما يرى أن أهل العلم وعامة

الناس ممن لم يفيدوا أنفسهم بمنطق أرسطو يستخدمونها فى مجال العلم وفى الحياة العادية •

أما بالنسبة لموقف الاصوليين من الاستدلال فقد سبقت الاشارة الى أن القياس الارسطى يمثل قمة النسق المنطقى لديه حيث ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام ينفى عن الخاص وحيث يعبر القياس عن صورية الفكر ، أما لدى الاصوليين والفقهاء الذين كانوا يعالجون مشكلات الحياة ليطبقوا عليها الاحكام الشرعية فان العلية هى قمة النسق المنطقى لديهم من حيث أن الاحكام الشرعية فى المعاملات الجارية تهدف الى مصلحة أو لعلة • ويظل الحكم قائما اذا كانت العلة مؤثرة ، أما اذا لم تؤثر العلة أو وجدت علة أخرى تبطلها وتعارضهما فان الحكم الشرعى يتوقف العمل به أو يتغير ومن ثم فانه فى مقابل منطق أرسطو حيث ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص ذهب الاصوليون الى أن كل تعميم يحتاج الى تخصيص ومن أمثلة ذلك :

١ — أجاز الرسول ﷺ شهادة الاقارب فى القضاء ، والعلة المؤثرة هنا هى ايثار الحق على القرابة فلما آثر الناس أهليهم وذويهم على قول الحق بعد عهد الرسول أو قف الفقهاء العمل بالحكم ايقاف الحد علة معارضة هى الحرمان من الحقوق •

٢ — أو قف عمر حد قطع اليد على خادم سرق سيده الذى حرمه أجره ، فعلة قطع اليد هى اغتصاب الحقوق حال السرقة وعلة ايقاف الحد علة معارضة هى الحرمان من الحقوق •

٣ — كل من نذر نذرا لابد أن يوفيه والعلة هى التقرب الى

الله تعالى ، فاذا زالت العلة حال من أراد أن ينذر نذرا فى معصية زال معلولها فلا يصح النذر •

ونلاحظ من جهة أخرى ان القياس الاصولى يختلف عن التمثيل الارسطى مع أنهما من طبيعة واحدة أى الانتقال من جزئى الى جزئى• وفى الحقيقة ان هذين الطريقين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وما يؤديان اليه •

ان هناك وجهين أساسيين للاختلاف بين القياس الاصولى والتمثيل الارسطى :

أولا : ان المتكلمين جميعا وكثيرا من الاصوليين — قبل عصر الغزالى — اعتبروا القياس الاصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلا الى اليقين (١١) •

أما التمثيل الارسطى — كما سبقت الاشارة — لا يفيد الا الظـــن •

ثانيا : أن الاصوليين أرجعوا القياس الى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين قام على أساس منهما المنهج الاستقرائى فى العصر الحديث خاصة عند بعض الفلاسفة التجريبيين الانجليز مثل ديفيد هيوم وجون سيتوارت مل (١٢) وهما قانون العلية ويتلخص فى أن لكل معلول علة — أى « أن الحكم ثبت

---

(١١) السيوطى : صون المنطق ص ٢٣٢ ، الايجى : المواقف ص ٤٠ •
(١٢) انظر ، د• محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ٧٤ ومابعدها طبعة بيروت ١٩٦٦ •

فى الاصل لعلة كذا » (١٣) فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار ٠ وكذلك قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، ومدلوله أن العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابها ، أى القطع بأن العلة — علة الاصل — موجودة فى الفرع فاذا ما وجدت انتجت نفس المعلول ٠

فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر وجدنا التحريم ، ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه ٠ فهناك اذن نظام فى الاشياء واطراد فى وقوع الحوادث ٠ ونلاحظ أن القياس عند الاصوليين نوعان أو قسمان ، قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى ٠ والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الاصوليين ٠ويتكون من أركان أربعة :

١ — الاصل : وهو ما تفرع عليه غيره وهو ثابت بالنص ولذا يسمونه الشاهد أو المقيس عليه (مثل تحريم الخمر) ٠

٢ — الفرع : وهو ما تفرع على غيره وهى حالة لم يرد فيها نص ويسمونه الغائب أو المقيس (مثل النبيذ) ٠

٣ — العلة : وهى الوصف الجامع بين الاصل والفرع (الاسكار) ٠

٤ — الحكم : وهو نتيجة لقياس أى ما ثبت للفرع بعد ثبوته للاصل (تحريم النبيذ) ٠

---

(١٣) الزركشى : البحر المحيط جـ٥ ص ١٢٥ ٠

واذا كان الاصوليون قد اهتموا بالقياس القائم على أساس على فان ذلك كان دافعا لهم الى البحث عن العلة وعناصرها ومدى ترتب المعلول على العلة ومسالك العلة وما الى ذلك •

ولما كانت العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجة واحدة من التأثير أو الضرورة قام الاصوليون بتقسيم العلة باعتبار ايجابها معلولها الى خمسة أقسام : علة تفضى الى المعلول قطعا ، وعلة تفضى اليه ظنا ، وعلة تفضى اليه شكا ، وعلة تفضى اليه وهما، وعلة لا تفضى الى المعلول بتاتا (١٤) • ثم أفاضوا النظر واستقصوا البحث فى شروط العلة من حيث أنها الاساس الذى يستند اليه الاجتهاد — المصدر الثالث للتشريع •

أما عن أهم شروط العلة فهى كالتالى :

١ — أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لان الحكم معلول لها بل ان الحكم قائم لاجلها دون شىء سواها (القتل العمد علة القصاص — شرب الخمر علة الاسكار) •

٢ — أن تكون العلة وصفا منضبطا غير مضطرب ، أى أن تكون الحكمة من التشريع ظاهرة غير خفية والا لايمكن نقلها الى الفرع •

٣ — ألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها (انظر الامثلة السابقة للاحكام التى أوقف العمل بها لعلل أقوى منها) •

٤ — أن تكون العلة مطردة ، أى يدور المعلول مع العلة وجودا وهى تشبه طريقة التلازم فى الوقوع عند مل •

---

(١٤) الشوكانى : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ص ١٩٣ طبعة القاهرة ١٢٤٧هـ وأيضا أبو عبد الله المالكى التلمسانى : مفتاح الوصول الى علم الاصول ص ١٠١ طبعة تونس ١٣٤٧هـ •

٥ — أن تكون العلة منعكسة ، أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم أى يدور المعلول مع العلة عدما • على أن هذا لا يمنع أن يكون للمعلول الواحد علتان ، فتحريم الزواج ليس معلولا للقرابة وحدها وانما المصاهرة والرضاع •

ولقد سبقت الاشارة الى أن الاحكام الشرعية انما شرعت لصالح العباد هذا فى المعاملات حيث الاحكام توفيقية أو معللة ، أما معظم أحكام العبادات فهى ليست علية لانها توقيفية • ولما كان المصدر الثالث للتشريع الاسلامى ونعنى به الاجتهاد يستند الى القياس الاصولى ويستند هذا الاخير بدوره الى العلية فقد استقصى الاصوليون النظر فيها وتقسيمها من حيث القوة والضعف أو اليقين والظن •

ولقد وردت الاحكام الشرعية فى القرآن أو الحديث أحيانا مقرونة بعلل كاجازة الافطار فى رمضان للمريض أو المسافر « يريد الله بكم اليسر » ، ولكن تلك الاحكام تأتى فى أحيان أخرى غير مقترنة بعلة فكان لزاما على الفقهاء والاصوليين استقصاء النظر والبحث فى علل هذه الاحكام لامكان قياسها على غيرها التى لم يرد فيها نص • وقد سمى هذا البحث مسالك العلة وأهم هذه المسالك أو القوانين المستنبطة من الاحكام ما يأتى :

أولا السبر والتقسيم :

ويقصد به حصر جميع الاوصاف التى توجد فى الاصل وذلك بعد سبر أو فحص ما يصلح ثم ابطال مالا يصلح مثال . تحريم الخمر مثلا هل لعلة لونها أو كونها سائلا أو كونها من العنب أو

الاسكار . انه بعد حصر جميع هذه الاوصاف تسقط جميعا ماعدا الاسكار .

مثال آخر : قصر الصلاة وقت السفر هل ذلك لمجرد السفر أم للمشقة اللازمة عن السفر ؟ انه يلزم عن القول الثانى أن سفر العصر الحديث الذى لا مشقة فيه لا يُجيز تقصير الصلاة .

ثانيا : الطرد والعكس والدوران :

الطرد هو مقارنة المعلول للعلة طردا . أى اذا وجد المعلول وجدت العلة ، والعكس هو انتفاء المعلول لانتفاء العلة ، والدوران هو ملازمة المعلول للعلة وجودا وعدما أى طردا وعكسا . وهذه تقابل الشروط الثلاثة عند مل على التوالى : التلازم فى الوقوع — التلازم فى التخلف — التلازم فى الوقوع والتخلف معا .

ولقد عرف الاصوليون أن الطرد أى التلازم فى الوقوع وحده لا يكفى اذ قد يوجد اقتران دون علية كاقتران الجوهر مع العرض أو الليل والنهار . كذلك قد تنتفى العلة ولا ينتفى معلولها وذلك اذا كان الحكم معلولا لاكثر من علة كتحريم الزواج بسبب القرابة أو المصاهرة ولذا قال الاصوليون بوجوب الطرد والعكس معا ويسمونه الدوران أو الجريان ويذكرون لذلك المثال الاتى :

ان عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام قطعا ، فاذا ما دخله الاسكار كان حراما اجماعا ، فاذا ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم . فلما دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما ثبت لنا أن الاسكار هو علة التحريم . ويستند الدوران عند الاصوليين الى التجربة كما نعلم بالتجربة أن قطع الرأس يستلزم

الموت حتما • ويقوم علم الطب على فكرة الدوران اذ يدور الشفاء من بعض الامراض مع تناول بعض الادوية وجودا وعدما •

ومن الملاحظ اعتراض بعض الاشاعرة عى فكرة العلية ودوران المعلول مع العلة وذلك لاسباب كلامية ، اذ لا ضرورة عندهم بين العلة والمعلول فليست العلة الا سببا مناسبا لان الله تعالى عندهم هو العلة الحقيقية لكل الظواهر ، ويعارضهم المعتزلة ومعظم الاصوليين فى انكارهم للعلية •

ثالثا : تنقيح المناط :

أى تمييز العلة ، وتنقيح أى تهذيب أو تمييز ، والمناط هو ما أنيط به الحكم أى أن الحكم معقود بسببه ويكون ذلك بالحذف والتعيين ، وهذه الطريقة تقابل طريقة البواقى عند من • فاذا كان للحكم أو الظاهرة عدة أوصاف فانه يحذف مالا يكون سببا للحكم وبناط الحكم للوصف المتبقى فتكون هى العلة • ويرى بعض الاصوليين أن لا فرق بين تنقيح المناط وبين السبر والتقسيم بينما يراه البعض مرحلة نهائية لابد منها للتيقن من العلة •

هكذا قدم الاصوليون أبحاثهم فى العلية وشروطها وكيفية استنباطها وقد سبقوا المناطقة المحدثين الى ذلك وعلى رأسهم جون مل ، الامر الذى يدل على النزعة التجريبية العملية فى منطقهم مما مهد لازدهار بعض العلوم التجريبية لدى العرب والمسلمين كالطبيعة والكيمياء •

تعقيب :

ناقشنا فى ايجاز أهم التصورات الاسلامية حول المنطق لابوصفه ترفا عقليا وانما بوصفه حاجة ملحة تفرضها مقتضيات واقع ومتغيرات حياة • واذا كنت قد تعرضت فى هذا الشق من الدراسة للمنطق الاسلامى — ان جاز هذا الاصطلاح — بوصفه منهجا وسلوكا فليس ذلك الا لكونه فى الحقيقة هكذا فهو منهج سلوك • وربما أكون قد عبرت بلفظ (سلوك) ولم أقل (تطبيق) لان دائرة السلوك — فى تصورى — أوسع وأشمل من مجال التطبيق ، فربما دل لفظ (تطبيق) على أن هناك مجالات مادية هى التى يكون التطبيق صالحا لها ، ولكن اعتباره سلوكا فانه يشمل مجال الانسان فى المقام الاول• واذا ما عدنا الى ما سبقت الاشارة اليه فى أول هذا الجزء الخاص بالمنطق الاسلامى فاننا نسلم بأن فى المنطق عمومية هى تلك التى تعبر عن استنباطات عقلية عامة يجمع عليها — ويذعن لها — جميع البشر بوصفه القواعد المنظمة للفكر الانسانى فلا يشذ ولا يجنح ونستطيع القول بأن المسلمين لم يشذوا عن تلك القواعد بوصفهم بشرا ، ولكن فى الفكر الاسلامى تميزا وتفردا مرتبطا باكثر من عنصر مشكل للحضارة الاسلامية أهمها على الاطلاق عنصر الدين • ولا بأس من التأكيد مرارا على أن هذا الفكر (اسلامى) وأن هذه الحضارة (اسلامية) فكأن الدين اذن هو الركيزة الاساسية التى أمدت مفكرينا بمعطيات كثيرة أنارت لهم طريق البحث والتفكير • ومن خلال هذا يمكن أن نشير الى الملاحظات التالية :

١ — ان هجوم كثير من المسلمين على المنطق الصورى الارسطى لم يكن لمجرد الهجوم عليه بقدر ما كان نتيجة تعارض واضح بينه وبين العقيدة الاسلامية منهجا وموضوعا • فليس بخاف

سبب اقتدار الشريعة على تخريج الاحكام لما يتعرض له المسلمون فهى منزلة من السماء ، ومزودة بأسباب البقاء ، مقدور لها الخلود بخصائص العالمية والابدية والسمو فلا تنقص ولا تزيد • « صنع الله الذى أتقن كل شىء » فاقتصرت النصوص على الاسس التى تقوم عليها الاحكام مع الاتجاه الى التحديد — بالتفصيل القليل — فى العبادات مثل الصلاة والزكاة والحج وما يلحق بها من المواريث والزواج والطلاق — وما اليها فهى ليست بحاجة للتطور فهى علاقة الله بالناس واكتملت أصولا وفروعا « اليوم أكملت لكم دينكم » بنصوص القرآن والسنة • فلم يبق اذن لبشر بعد الرسول أن يضيف جديدا وفيما عدا ذلك اتجهت النصوص اتجاه الأيجاز المفتوح نحو المستقبل ، لتسع التغير والتطور تبعا لحاجات مختلف البيئات فى كل عصر ولتجعل أولى الامر فى سعة من أمرهم يفصلون ويفرعون حسبما يلائم أحوالهم •

٢ — يوضح لنا ذلك أن النصوص الدينية لدى المسلمين لم تحل دون اجتهاد قائم على فهم لمتغيرات حياة المسلمين وواقعهم العملى المعاش • وتلك مسألة بالغة الاهمية ان دلت على شىء فأنما تدل على تشجيع الاسلام لروح الابداع والاجتهاد ومن ثم قامت أمة وازدهرت حضارة باعتبار أن العقل المبدع هو رمز تلك الحضارة وعنوانها • وليس من شك فى أن الحضارة الاسلامية فى أزهى عصورها لم تبلغ تلك المكانة الرفيعة وذلك الشأو العظيم الا لاستنادها الى دعامتين أساسيتين : الدين والعقل المبدع ، أو لنقل الدين المشجع لابداع العقل • والدليل على صدق هذه المقولة أن الحضارة الاسلامية ابان ضعفها افتقدت كثيرا الحماس الدينى والفهم الواعى لنصوص الدين ، كما افتقدت فى الوقت عينه الاهتمام

بدور العقل الخلاق فى تطوير نظرة المسلمين وادراكهم لظروف العصر المتجدد .

٣ ــ منهج البحث عند معظم مفكرى الاسلام ارتبط لديهم ارتباطا وثيقا بعلوم الدين والدنيا ، وفى ضوء هذا المنهج النابع من واقع الامة الاسلامية نشأت علوم وازدهـرت فنون وتنسست دراسات ولمعت اسماء فى شتى جوانب الحضارة الاسلامية (١) . ولم يكن ليحدث كل هذا لو لم تكن هناك (نظرة منهجية) و (خطة عقلية) هى بمثابة الوسيلة المبلغة للغايات . وتأتى عبقرية هذا المنهج لاكثر من سبب فى تصورى :

(أ) انه لم يكن اطارا نظريا خلوا من أى مضمون واقعى ، كما أنه لم يكن عبارة عن قوالب جامدة يحاول البعض أن يكيف وفقا لها حقائق أكبر ووقائع أشمل .

(ب) انه جاء مستنبطا من روح الدين الاسلامى ، معبرا عنه ، رافعا لواءه القائم على تمجيد دور العقل البشرى فى صنع الحضارة العالمية ، والفكر أحد الجوانب الهامة لتلك الحضارة .

(جـ) أنه مـزج بين الخصوصية والعموميـة أو بين التفرد والشمول ، كما أنه جاء صالحا للتطبيق فى مجال العلوم الدينيـة (أصول الدين ــ الفقه ــ الحديث ــ التفسير وغيرها) وفى مجال العلوم الدينوية (الطبيعة ــ الكيمياء ــ الصيدلة ــ الفلك النبات وغيرها) .

---

(١) راجع بحثنا عن « علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم » .

عن بعض نزعات التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث :

لقد درجت بعض الكتب والدراسات على اعتبار الفكر الاسلامى مرحلة منقضية وفترة تاريخية سبقت وتوقفت بانتهاء عصر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) ومعنى ذلك — عند أصحاب هذا الاتجاه — أن تاريخ الفكر الإسلامى ليس مستمرا وموصول الحلقات ، وانما فقدت احدى حلقاته — ربما الى مستقبل بعيد — فوقف عند مرحلة (التراث) أو (الذكرى) • وأحسبنى مختلفا جملة وتفصيلا مع ذلك الرأى مع الاخذ فى الاعتبار بعض النقاط التالية :

١ — ان تلك النظرة أشاعها بعض المستشرقين الموتورين ضد الاسلام والفكر الاســلامى وتبناها — للاسف الشديد — بعض الباحثين فى مجــال الفكر الاســلامى • ومؤدى تلك النظرة أن الاسلام برحابة قيمه ومبادئه قد جف معينه ، وأن الفكر الاسلامى بتعدد رجالاته وتياراته قد نضب عطاؤه •

٢ — اننى أسلم — للحق وللامانة —أن هناك فترة زمنيةاعتراها الضعف بالنسبة لفكرنا الاسلامى ، ولكن تلك الفترة الزمنية لم تطل وهى اذا طالت لم تدم • ومن جهة أخرى لا ينبغى أن نظلم الفكر الاسلامى فى هذا الصدد ، فهو وان أصابه ضعف فقد أصابه ما أصاب الامــة فى تاريخها الســياسى والاجتماعى والثقــافى والدينى والاقتصادى • فكأن الضعف والتدهور اللذين لحقا بالفكر الأسلامى ليسا سوى مظهرين لضعف عام حل بالامة الاسلامية وشمل كافة مظاهرها • وغنى عن البيان أن هذه الامة قد نكبت على مدى تاريخها الوسيط والحديث بما لم تنكب به أمة غيرها • ومع تسليمى بمدى عنف تلك الهجمات الشرسة التى هزت كيان الامة عسكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وهى كلها غايات استعمارية اختلفت الوسائل

المؤدية اليها ، أقول بالرغم من اعترافى بكل هذا الا أن الاخطر منها جميعا فى تصورى هو الرغبة الملحة لكافة القوى الاستعمارية فى (تغييب وعى) الامة الاسلامية . ان أمة فاقدة الوعى لا تنهض بأسباب التقدم والحضارة ولا تقوى على مواجهة أخطائها وذلك قمة الخطــر .

ومن ثم لاحظنا فى اطار هذا (المخطط) غيابا لدور العقل فى مواجهة المشــكلات والتحديات وشــاعت بدلا منه روح الخرافات والغيبيات .

٣ ـ اذا اعتبرنا أن الفكر الاسلامى ـ وخاصة فكر فلاسفة الاسلام ـ قد تقلص دوره بانتهاء عهد ابن رشد وتحت وطأة الهجمات العنيفة التى وجهها الغزالى الى الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه (التهافت) الا أن ذلك لا يقوم دليلا على أن تلك الفترة الزمنية الطويلة قد خلت من محاولات فكرية جادة فى محيط الفكر الاسلامى صحيح أن تلك الفترة افتقدت قيام المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكن من الظلم البين قصر ذلك فقط على الفكر الاسلامى . ان تاريخا ممتدا من عمر الفكر الاوربى ليدل على تقلص عصر (المذاهب الفلسفية الكبرى) كما كانت عند ديكارت وهيوم وكانط وغيرهم . تلك اذن كانت سمة عامة فى الفكر العالمى الحديث والمعاصر ، والفكر الاسلامى صورة من صور هذا الفكر الانسانى .

ونلاحظ أن كثيرا من الكتابات والدراسات فى الفترة الاخيرة تعطى اهتماما كبيرا بما يسمى بالتجديد أو المعاصرة ، وهذان المفهومان بدورهما وثيقا الصلة بمفهومين مكملين وهما التراث أو الاصالة . ولما كانت هذه الصفحات تتناول قضية (التجديد) من خلال نماذج

من الفكر الاسلامى الحديث ، فقد لزمت الاشارة الى المسالة برمتها أو من خلال شقيها (*) •

ان التراث هو كل ما وصل الينا من الماضى (ماديا كان أو معنويا) داخل الحضارة السائدة ، فهو اذن قضية موروث وفى نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات • ونلاحظ أن (التراث) سابق و (تجديد التراث) لاحق ، التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، فالقديم اذن يسبق الجديد والاصالة أساس المعاصرة •

والتراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعى للغاية ، فالماضى والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور ، ووصف الشعور هو فى نفس الوقت وصف للمخزون النفسى المتراكم من الموروث فى تفاعله مع الواقع الحاضر ، اسقاطا من الماضى أو رؤية للحاضر • فتحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها ، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا فى عقليتنا المعاصرة ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر فى الماضى ورؤية الماضى فى الحاضر • فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك،ووصف للماضى علىأنه حاضر معاش • ولما كانالتراث

(*) اقترن بمفهوم التجديد Modernisne مفهومان اخران هما التحديث Moderniyation والتغريب westerniyation • ويكاد يتفق التجديد والتحديث من حيث المعنى والمدلول ، فالركيزة الاساسية فى التجديد • هى استلهام ما ضى الامة وتراثها فى تطوير الحاضر والمستقبل أما التغريب فمعناه مختلف اذ أن فيه استلهاما لحضارة الغرب وتراث الغرب وحاضره فى تطوير الثقافة العربية والاسلامية ومن ثم فالبون شاسع من حيث المعنى بين التجديد والتغريب •

يشير الى الماضى والتجديد يشير الى الحاضر فان قضية التراث والتجديد هى قضية التجانس فى الزمـــان وربط الماضى بالحاضر وايجاد وحدة التاريخ (١) •

ومدخلنا الى قضية التجديد التى نحن بصددها مؤشران ، الاول منهما هو عبارة بليغة قالها الرائد الفكرى والزعيم الروحى فى الهند الحديثة وهو غاندى • يقول غاندى : « يجب أن أفتح نوافذ بيتى لكى تهب عليها رياح كل الثقافات ، بشرط ألا تقتلعنى مـــن جذورى » • والحقيقة أن تلك العبارة تأتى فى غاية القوة والوضوح والشمول ، فالقول يرمز لفرد أو لامة ، وكلاهما ينبغى عليه أن ينفتح على الثقافات الخارجية ينهل منها ويستفيد من حكمتها • وتتطلب تلك المسألة قدرا وسطا من التأثر بحيث يسمح بحياة النضج والتقدم والازدهار وفيما عـــدا ذلك يكون الموت والضياع امـــا بالموت فى صورة جمود وانغلاق حين نحرم أنفسنا نسائم الاجواء الخارجية المحيطة بنا ، واما بالضياع اذا ما جعلنا تلك النسائم تتحول الى ما يشبه الاعاصير التى تذيب شخصيتنا وتضيع هويتنا •

وأما المؤشر الثانى فهو ما ورد فى الاساطير الهندية القديمة من أن رجلا توفى ولم يترك لابنائه الثلاثة من الميراث شيئا سوى « بطيخة » أما الابن الاكبر فقد عرض على أخويه الاحتفاظ بهـــا كذكرى موروثة عن أب عزيز • وأما الابن الاصغر فقد عارض ذلك فى حدة وانفعال اذ أن ذلك لن يجلب عليهم الا عفونه ورائحة كريهة قد تؤذيهم ، لذا يجب التخلص منها • وأما الابن الاوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولا ، فقد عرض عليهما أن يشتروا جميعا أرضا خالية مجاورة فعجبا لرأيه وهم يناقشون أمر « البطيخة » ميراث

---

(١) د• حسن حنفى : التراث والتجديد ص ١٧ المركز العربى للبحث والنشر ـ القاهرة ١٩٨٠ •

الاب ، فأجاب أن نأكل البطيخة ونلقى قشرها ونزرع بذورها فى فى هذه الارض بعد شرائها فنخلد ذكرى أبينا وننتفع بما يعود بالخير على أنفسنا وأهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا الى أولادنا وذريتنا •

ونلاحظ من خلال هذا المؤشر الثانى أن رأى الابن الأكبر — الاكثر التصاقا بالماضى — يمثل طرفا ، بينما يمثل رأى الابن الاصغر — المنفلت من اطار الماضى — طرفا آخر ، ويأتى رأى الابن الاوسط اكثر حكمة ورجحانا بما يمثله من انتماء الى الماضى والحاضر معا • تلك اذن مقدمة قصدنا منها أن تاريخ الامم والحضارات ومحصلة تراث السلف لا يمكن أن ينطمس لمجرد أنه « ماض » ، كذلك لا يمكن الاحتفاظ بكل ما فى الماضى من سلبيات — اللهم الا على سبيل أخذ العبرة — فنكون كمن يحاول أن يسير الى الامام بجسمه بينما رأسه متجهة الى الوراء فلا يكاد يستطيع التحرك أو التقدم •

المسألة فى تصورى أشبه بمعادلة ليست صعبة بحال من الاحوال طالما أن هناك حكمة فى الاخذ والترك ، فلا يمكن تجاهل الماضى لحساب الحاضر والمستقبل كما أنه لا يمكن الوقوف على أعتاب الماضى (الخالد) وكل شىء من حولنا يتقدم ويواكب العصر • وربما كانت مشكلة القديم والجديد أو الموروث والمضاف تمثل أساسا من أسس الصراع الفكرى فى ثقافتنا المعاصرة • ونلاحظ كذلك أن معظم مثقفى هذا العصر ومفكريه قد انقسموا بازاء ذلك الى سلفيين ومستقبليين ، ولكن هناك فريقا وسطا بين هؤلاء وأولئك وهذا الفريق سنتخير منه نموذجين ممثلين لقمة حركة التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث وهما الامام الشيخ محمد عبده والثائر المفكر محمد اقبال• وقبل تناول موقفيهما تفصيلا هناك عدة ملاحظات ينبغى الاشــارة اليهـا :

١ — ان التجديد دعوة مستمرة للاصلاح وسعى دائم نحو الافضل ، وهو سمة من سمات التواصل الحضارى بين الثقافات والامم • واذا كان التجديد هو عنوان الاصلاح فان الحاجة اليه تكون أكثر الحاحا ابـان الازمات والنكسـات فى تاريخ الامم والحضارات •

٢ — ان التجديد وان كان دعوة مفتوحة نحو التطوير والتغيير الا أنه لم يخل من قواعد منظمة وحدود تلتزم ، فلا يعنى التجديد طرحا لكل شىء فى سبيل (المعاصرة) • من هذا المنطلق يجب فهم أن التجديد — خاصة اذا ما تعلق بالدين — لابد له من أسس تنتظمه، فاذا كان ثمة تجاوز فانه ينقلب الى (تبديد) وتضييع بدلا من الاصلاح ومن المعلوم أن فى الاسلام أصولا وفروعا ، أما الاصول المتضمنة لوحدانية الله تعالى والايمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الاخر فلا مجال للنقض أو التعديل فيها « اليوم أكملت لكم دينكم » ولايندرج الاخلال بأصل منها تحت مفهوم التجديد • وأما الفروع فهى بدورها تنقسم الى عبادات ومعاملات ، أما العبادات فهى أركان الدين ولا تجديد فى الاركان • وهذا يعنى أنه لا مجال فى الاسلام لحـركة اصلاح على نمط البروتستانتية بالنسبة للكاثوليكية • ولكن هل هذا يعنى أن التجديد قاصر على أحكام المعاملات علما بأن بعضها — كأحكام المواريث — قد حددها القرآن تحديدا حاسما لا مجال معه للتعديل فيها ؟

الحقيقة ينبغى ملاحظة أن التجديد ينبثق من اعتبارات ثلاثة :

(أ) تجدد المشكلات وتغير الظروف ، من حيث أن الغاية من التشريع فى الاسلام هى تحصيل الصالح — بالتزام — وأن القاعدة

المرعية هى : لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام (٢) • فان كان الالتزام بالنص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه انتفى العمل بالنص فى هذه الحالة الطارئة •

(ب) يجب التمييز بين أحكام الاسلام وبين حال المسلمين وتصوراتهم ومعتقداتهم فى أى عصر من العصور بعد عصر الرسول فهناك فارق بين الاسلام كدين ذى معتقدات زوحية ومثل عليا أخلاقية وبين الواقع الفعلى لمعتقدات المسلمين وعاداتهم وسلوكهم • وأن هذا الفارق يتسع أحيانا حتى يشكل هوة سحيقة نتيجة لما ران على الفكر من بدع مع توالى العصور وامتزاج الثقافات وتلاقى الحضارات ومن ثم فانه كلما زادت الهوة اتساعا بين أصول الاسلام وأحكامه وبين تصورات المسلمين للعقيدة ازدادت الحاجة الى مصلح أو مجدد ينتشل الناس مما ترديوا فيه ويقيمهم على المحجة البيضاء •

(ج) التوفيق بين الاسلام ومقتضيات الحضارة الحديثة •

وهكذا تتكامل فى توضيح مفهوم التجديد كل هذه الاعتبارات مجتمعة : حتمية الاجتهاد من أجل التجديد ، وضرورة تخليص فكر المسلمين مما ران على عقولهم من بدع وخرافات ليست من الدين فى شىء ، ثم الارتباط بين الاسلام من جهة وبين كل من العقل والعلم من جهة أخرى •

---

(٢) انظر الجزء الخاص بالمنطق الاصولى من هذه الدراسة •

الشيخ محمد عبده (مجدد فكر ومصلح أمة) * (١)

ان تاريخ الامم والحضارات لشاهد على أن هناك منعطفات فى تاريخ كل أمة يتخللها فترات قوة وازدهار أو فترات ضعف واندحار وبالرغم من هذا التصور من جانبى الا أنه لا يمكن أن يدفعنى الى تبنى نتائج بعض نظريات فلسفة التاريخ كتلك التى تفترض أن هناك مسارا (جامدا) ومراحل (محددة) لابد أن تسلكها كل حضارة قوة وضعفا (٢) •

والامة الاسلامية شهدت الحالين : حال القوة والازدهار وحل الوهن والاضمحلال ، الا أن الفترة التاريخية التى واكبت ضعف

---

(١) * ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ فى قرية (محلة نصر) احدى قرى محافظة البحيرة من أبوين مصريين متوسطى الحال • وتعلم القراءة والكتابة فى منزل والديه دون أن يذهب الى (الكتاب) ، وبعد أن أتم حفظ القران ذهب الى الجامع الاحمدى بطنطا ليتعلم تجويده وقواعد اللغة العربية وكاد الصبى أن ينصرف عن العلم ويشتغل بالزراعة لولا أن قيض الله له أن يلتقى — وهو فى عنفوان ازمة نفسية — بأحد أخوال أبيه (الشيخ درويش) وهو رجل صوفى طيب استطاع أن يوجهه الى المعانى القدسية واللذائذ الروحية • وأهم حدث فى حياته كان التحاقه بالجامع الازهر حيث انصرف الى العلوم الازهرية وتطلعت نفسه الى علوم جديدة • والتقى بالعلم الاكبر جمال الدين الافغانى حيث تتلمذ عليه وتعلم على يديه كيف يكون ثائرا ومصلحا • ولمحمد عبده عدة كتابات ضمنها اراءه الاصلاحية من أشهرها (رسالة التوحيد) • وتوفى سنة ١٩٠٥ • راجع سيرته الذاتية بالتفصيل فى اكثر من كتاب منها على سبيل المثال (رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام — القاهرة ١٩٣١) (جرجى زيدان : مشاهير الشرق — القاهرة ١٩١٠) •
(أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث — القاهرة ١٩٤٨)

(٢) انظر فى ذلك د• أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ — مؤسسة الثقافة الجامعية — الاسكندرية •

الامة كانت — للاسف — أطول من الفترة التاريخية التى شهدت أوج تلك الامة فى الحضارة •

ومن جهة أخرى نلاحظ من خلال تاريخ الامم والحضارات أن فترات الظلام والضعف والتخلف مهما طال أمدها فهى لا يمكن أن تظل موصولة • فقد تظهر بعض الشخصيات البارزة التى تصهرها الازمات والنكسات فتظهر من خلالها معادن الرجال الذين يقودون أمة وينتزعون جيلا •

وتاريخ الفكر شاهد على أن نفرا من الفلاسفة والمفكرين ممن عاصروا فترات ضعف فى أممهم قد عز عليهم أن تتردى تلك الامم — خاصة ان كانت من قبل صاحبة حضارة — فى ظلمات الجهل والضلال والتخلف • فنرى مثل هؤلاء الاقطاب يحاولون جاهدين أن يقيلوا أممهم من عثرتها من خلال محاولة اصلاح الواقع المعاش (مثل محاولة سقراط اصلاح ما أفسده السوفسطائيون)، فان لم يكن يتأتى ذلك فلتكن المحاولة عن طريق اصلاح الغد المأمول وذلك فيما عرف باليوتوبيات أو المدن الفاضلة (مثل جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابى الفاضلة) (٣) •

---

(٣) لاحظ اثر البيئة فى صياغة هذين الفيلسوفين لهذه التصورات المثالية ، فقد عاصر افلاطون انهزام اثينا (الوطن والحضارة والعلم والثقافة) اما اسبرطة (التخلف والقدرة العسكرية والهمجية) فحاول ان يعيد لاثينا بريق حضارتها وسابق مجدها • أما الفارابى فقد عاصر الدولة العباسية (ذات المجد والسؤدد) اذ صارت دويلات متفرقة تزيد فى ضعفها وتفتتها الهجمات المتلاحقة من بعض الحركات الانفصالية ، ولما عز عليه اصلاح الحاضر طفق يبحث عن حل من اجل اصلاح المستقبل •

معنى ذلك أن تاريخ الامة الاسلامية ـ على وجه الخصوص ـ لم يكن ليخلو عبر امتداده من مجددين ومصلحين يحاولون اعادة الامور الى نصابها اذا اختلت ، ويدفعون بالامة دفعا الى التطور اذا ما توقفت مسيرتها وجمدت حركتها . ذلك ترجمة وتفسير لارادة الهية جاءت مرة فى صورة تقريرية : « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وجاءت مرة أخرى فى صورة أمر « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » .

وفى تصورى أن دائرة (المعروف والمنكر) فى هاتين الايتين لا تقف فقط عند حدود المعروف والمنكر الاخلاقيين بل تمتد لتشمل كل ما من شأنه أن يجدد فكرا أو يجمد ذلك الفكر . اذن كل ما من شأنه أن يغيب وعى الامة ويعطل طاقاتها العقلية ويمنع المزيد من فهم الدين والدنيا يمكن اعتباره منكرا ، وعلى العكس من ذلك التجديد أو كل ما من شأنه أن يجعل الأمة واعية بماضيها متفهمة لحاضرها ومتغيراتها متزودة لمستقبلها وما قد يكون فيه ، كل ذلك يمكن اعتباره أدخل فى باب المعروف . على أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع بعض أنصار التجديد الى التعويل على الحديث المنسوب الى النبى ﷺ : « يبعث الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (٤) .

---

(٤) جاء ذكر هذا الحديث فى سنن أبى داود ولم يأت فى الصحيحين ، وأورده السبكى فى طبقات الشافعية (جـ١ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ برواية أخرى ولفظ اخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم . ولقد تواترت الروايات على تضعيفه . ويذكر السبكى فى طبقاته أن الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال :

=

ونلاحظ أن سمة تكاد تكون عامة لدى كل من يأخذ على عاتقه مهمة التجديد والاصلاح ، وهى تسرب روح اليأس — ولو للحظات — الى نفوسهم ولكن طاقة الامل الكامنـــة فيهم سرعان ما تتغلب وتجعل الرجاء حلما لابد من تحقيقه • وسوف نناقش أهم جوانب التجديد والاصلاح فى فكر الامام محمد عبده من هذه الزاويه • يقول الشـــيخ محمد عبده : « أن انتقـــام الله تعالى من المسلمين لإعراضهم عن كتابه وهدى رسوله اتباعا لاهوائهم وشهواتهم ، وما فتنهم به ساداتهم وأمراؤهم ، لما يبلغ حده بدليل أن هذه النقم لا تزال تتجدد وتتعدد • أن المسلمين مصابون بالعقم ، لا يموت أحد من أصحاب المزايا الكبيرة والاعمال النافعة فيهم ويخلفه مثله ••• لكن ••• اننى أرى فى هذه الشجرة الجرداء ورقات خضر فـــلا أدرى أهى من بقايا الحياة الاولى أم هى بدء حياة جديدة» (٥) •

— وفى محاولة منه فى استنهاض الامة من غفلتها نراه يصطنع

= • نظرت فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى المائة الثانية فاذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : محمد بن ادريس الشافعى » (الطبقات ت : جا ص ١٠٤) ثم جاء الشافعية بعد ذلك ليضعوا القاضى احمد بن سريج على رأس المائة الثالثة وهكذا • ومع شيوع الخلافات حول تحديد المجددين كل (مائة عام) زاد التشكك فى صحة هذا الحديث • والحقيقة اننى اميل الى القول بأنه لا يخلو زمان من اصلاح ومن مصلحين بغض النظر عن تحديد (المدة الزمنية) التى ينبغى أن يكون فيها ذلك المجدد او المصلح •

(٥) الامام محمد عبده : مقالة بجريدة المقطم عدد ١٨ مارس ١٩٠٤ (ضمن الاعمال الـــكاملة للامام محمد عبده) تحقيق محمد عمـــارة جـ٣ الاصلاح الفكرى والتربوى والالهيات — المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ •

أكثر من منهج أو لنقل اكثر من وسيلة فى سبيل تحقيق غاية واحدة وهى جعل الامة الاسلامية فى مقدمة الامم حضارة وفكرا وعلما • ومن بين تلك الوسائل ما يمكن تسميته بطاقة النبع الداخلى فى الثورة على الواقع والتغير نحو الافضل (٦) • فتراه يتحدث عن الرجل الذى كان فضله كبيرا عليه (الشيخ درويش) قائلا : « لم أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى الا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد ، لقد كشف لى ما كان قد خفى عنى مما أودع فى فطرتى » •

ونلاحظ أن الشيخ محمد عبده فى أكثر كتاباته ومؤلفاته شن حملة شعواء على التقليد أى تقبل آراء الغير دون المطالبة باقامة الدليل ، ودون الالتفات الى حقوق كل شخص فى النظر والفحص(٧) ومن أجل ذلك نراه دائما يشيد بمبدأ (الاجتهاد) أى الفكر المتحرر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين الجامدين حتى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال ويقول : ان أبواب الاجتهاد لم توصد كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وانما هى مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبدا • ويجب ألا تكون الكلمة الاخيرة للنصوص البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة

---

(٦) مصداقا لقوله تعالى : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم•

(٧) انظر • الشوكانى : الاجتهاد والتقليد ص ٣ وما بعدها — القاهرة ١٣٤٠هـ •

(٨) انظر • تفسير عم ص ١٦٩ وأيضا جولد تسيهر : مذاهب التفسير الاسلامى

ويذهب محمد عبده فى (حاشيته) كما يذهب فى (تفسيره) الى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والايمان فيقول : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصا الشيخ الاشعرى ، على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقين ، وكل من ليس بمستقين فى الاصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر » (٩) .

ونلاحظ أن محمد عبده نظر الى الازهر بوصفه الداء والدواء معا ، فهو اذا فسد داء ووبال على الامة كلها ، وهو اذا انصلح أمره انصلح أمر الدين والدنيا جميعا بوصفه منارة الدين والعلم التى ينبغى أن يغطى اشعاعها سائر أرجاء الامة الاسلامية وليست مصر وحدها . ولا شك أن مهمة اصلاح الازهر — ليكون هو بدوره مصدر اشعاع واصلاح — ثقيلة على كل من يحاول ذلك .

يذكر الاستاذ أحمد أمين أن كل المحاولات التى سبقت محمد عبده لاصلاح الازهر قد باءت جميعا بالفشل ، لان كل تلك المحاولات كانت تتجه الى هامش الموضوع لا الى أساس الموضوع وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أى قلق واضطراب . والازهريون كانت تتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته دينا ، وكرهت الجديد حتى عدته كفرا ، وعاشت فى المغارات فلم ترضوءا ، وأفنت عمرها فى فهم لفظ ، وتخريج جملة ، وتأويل خطأ ، فلم تر حقائق الدنيا فاذا أتى مصلح سمم أهله الجو حوله ، واحتموا بالدين يخيفون به الحكومة ، ويكسبون به عامة الشعب ، وخنقوا الطائفة القليلة من شبابه النازعين الى التجديد وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها

---

(٩) تفسير عم : ص ١٧٥ ، حاشية على شرح الدوانى ص ١٠ .

الاصلاح وجاههم أن ينتقل الى يد المصلحين • وبجانب هؤلاء طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق واخلاص ولكن عن ضيق أفق ، وغفلة عن الحق ، هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم :« تتطلب دعوتهم ، ولا نقبل شهادتهم » ، فتتجمع كل هذه العوامل ، فيضطر المصلح ــ أخيرا ــ الى الانسحاب ان غضب ، أو المدارة والمسالمة بالموجود ان لم يغضب (١٠) •

فى ظل هذه الظروف تكون أهمية (التجديد) خاصة عندما يكون الأمل فى التجديد اشبه بالسراب ومهدت كل تلك الظروف لان يأخذ ذلك الفتى الازهرى على عاتقه مهمة التجديد ابتداء من داخل الازهر كفكر وطريقة فهم للدين وانتهاء الى تحرير كل فرد من أفراد الامه من سجن الاوهام والاضاليل قبل التحرر من قبضه الاستعمار الخارجى •

واذا كان جمال الدين الافغانى قد قام بدور الرائد فى تلك الحركة الاصلاحية فان محمد عبده وهو التلميذ ليعد أحد مبدعى الفكر الاسلامى الحديث فى مصر • حيث اتخذ التجديد الاسلامى تحت زعامة هذا الشيخ صورة حركة تسعى الى تحرير الدين من أغلال الجمود ، وتتجه الى استكمال اصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة (١١) •

وهكذا نلاحظ أن (الثورة التجديدية) ان جازت هذه التسمية بدأت لديه من الازهر نفسه بوصفه منارة العلم فى مصر والعالم

(١٠) أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ١٩٤٨ •

(١١) تشارلز ادمز : الاسلام والتجديد فى مصر ص ٤ ترجمة عباس محمود ــ لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية القاهرة ١٩٣٥ •

الاسلامى أجمع ، فقد كان يعتقد أنه اذا أصلح الأزهر فقد أصلح حال المسلمين • ونستطيع القول بأن محمد عبده عندما حاول الاصلاح فى الازهر نجده يوجه الاصلاح والتجديد وجهتهما الصحيحه حيث لم يهتم بالشكل — مع أهميته — بقدر ماركز جهوده فى اصلاح المضمون ، ومن ثم كان التجديد فى الازهر: الانسان المعلم والمتعلم — المناهج — الادارة • ولقد سارت خطواته الاصلاحية فى الازهر فى خطين متوازيين رغم أن أحدهما احياء للماضى بتراثه العريق، والاخر استشراف للمستقبل باماله العريضه •

أما بالنسبة للخط الاول الذى يمثل عنصر التراث أو (الاصالة) فهو عود بالازهر الى رسالته الهامة والغاية من وجوده • اذ لم يكن المقصود منه ان يكون مسجداً للعبادة ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وانما أثر الازهر فى العالم الاسلامى وفى تكوين العقلية الاسلامية) أثرا عميقا يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات (١٢) •

الازهر اذن بوصفه (تراثا) ليس مجرد بناء وانما هو رمز لدين وحامى لعقيدة وصانع وعى ، فاذا ما حدث انحراف بداخله عن تلك (الغاية) التى قصدت منه ، وجب اذن الاصلاح والتجديد والعودة الى (المسار) مع اضافة بعد المعاصرة حتى يكون الازهر معبرا بحق عن ماضى المسلمين وحاضرهم ، ولا يكون (حاجبا) لهم عن معايشة العصر • أما تعديل (المسار) وتجديد (المسيرة) فهى تتمثل من وجهة نظر محمد عبده فى الامور التالية : أن يكون الازهر جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لان يكونوا رجالا عاملين ، فيكون منهم لمصر وللاسلام

---

(١٢) انظر ، محمود ابو العيون : الجامع الازهر — القاهرة ١٩٤٩ •

قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بث الاراء الدينية السليمة والمعانى الاخلاقية الرفيعة ومكافحة الخرافات والقضاء على البدع والاباطيل (١٣) •

ولقد كان الازهر اذاك مجـرد حشو أدمغة بشروح ومتون وألفاظ لا دلالات لها فضلا عن كونه أشبه بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجىء ، يأوى اليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة (١٤) •

ولقد كانت رغبة محمد عبده أن يكون الازهر مستقلا عـن الحكومة (١٥) ولكن لما لم يتأت له ذلك حاول أن يستميل السـلطان فى معاونته على الاصلاح وأعبائه ومتطلباته • ان مثل هذا الإصلاح لابد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمى ظهره ، والاكان كأى عالم من علماء الازهر لا تسمع له كلمة ، ولا يؤبه له بدعوة ، فعلى أى السلطات اذن يعتمد ؟ أيعتمد على الخديو توفيق الذى يكرهه كل الكراهية ؟ • أم يعتمد على الامة وهى ضعيفة منهوكة ممزقة ، لم يتكون فيها وعى قومى ، ولا شعور بالعزة ، ثم ان اصلاح ما يتعلق بالعقيدة والمؤسسات الدينية يهيجها لانها ألفت الفاسد حتى ظننته صلاحا ! • أم يعتمد على الانجليز وفى يدهم القوة ، ولو عاونوه فى الاصلاح لتحقق ذلك بفضل نفوذهم ، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالاجنبى المحتل للبلاد؟

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اتخذ قرارا فى أعماقه بمسألة

---

(١٣) د• عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ٢١١ مكتبة الانجـلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٥ •

(١٤) (أعمال مجلس ادارة الازهر) ص ١٧ القاهرة ١٩٠٥ ، وزعماء الاصلاح الدينى ص ٢٨٧ •

(١٥) انظر الاعمال الكاملة (اصلاح الازهر) •

الخـديو ما اسـتطاع ، والاستعانة بالانجـليز فيما ينوى من اصلاح (١٦) (*) •

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اقتنع قولا وعملا بمشروعية تلك الخطوة التى يقوم عليها حتى أنه أفتى بأنه « قد قامت الادلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين ، وأن الذين يعمدون الى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا الا ما اقتضته الاسوة الحسنة بالنبى ﷺ وأصحابه ، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الامرين : اما كافر أو فاسق • فعلى دعاة الخير أن يجدوا فى دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم ، ولا يحزنهم شتم الشانئين ، ولا يغيظهم لوم اللائمين ، فالله كفيل لهم بالنصر اذا اعتصموا بالحق والصبر » (١٧) •

---

(١٦) احمد امين : زعماء الاصلاح ص ٣١٣ •

(*) لقد كان فى مصر رايان : رأى يقول انه لا أمل فى الاصلاح الحقيقى الا بزوال الاحتلال أولا وكان يتبنى هذا الرأى الزعيم مصطفى كامل ورفاقه ، ورأى يرى أن الاصلاح الحقيقى الداخلى هو وسيلة الجلاء ، ويمثل هذا الرأى الشيخ محمد عبده وأصحابه • والحقيقة مهما قيل عن نبل المقصد بالنسبة للشيخ فان أكثر ما أخذ عليه بعد عودته من المنفى الى مصر اعتذاره عن اتهامه الخديو بالخيانة وطلبه الصفح عنه ، كما أنه هادن اللورد كرومر بدعوى تحقيق بعض الاصلاحات كما أن بعض الفتاوى التى كان يصدرها (مثل الفتوى باباحة فوائد البنوك واعتبارها ليست ربا) لاقت سخط الكثيرين من العلماء والعامة على السواء وذلك بعد تعيينه مفتيا بعد مهادنته لمندوب الاحتلال كرومر • واختلف مع الشيخ فيما ذهب اليه اذ كيف يسـتعان بمستعمر على الاصلاح وهو الذى يريد أن يقوض كل ما هو صالح فى البلاد حتى وان اظهر غير ذلك •

(١٧) انظر ، المرجع السابق ص ٣١٤ •

ويمكن اجمال أهم المظاهر التى لحقها التجديد بالازهر على النحو التالى : (١٨) •

١ — تحديد مدة الدراسة بالازهر وذلك بتحديد بداية ونهاية للسنة الدراسية لاول مرة •

٢ — الاهتمام بنظم التدريس والامتحانات ووسائل تقويم طلاب العلم بالازهر •

٣ — الغاء دراسة بعض الكتب العقيمة — كالشروح والحواشى والتقارير التى اعتاد المشايخ تلقينها للطلبة بدون فهم والاستعاضة عنها بكتب انفع وأقرب الى مدارك الطلاب •

٤ — تقسيم العلوم التى تدرس بالازهر الى علوم مقاصد وعلوم وسائل ، علوم المقاصد : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والاخلاق • أما علوم الوسائل فهى كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم اليها الحساب والجبر • وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها •

٥ — ادخال دروس ومحاضرات جديدة فى علوم التاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما الى ذلك من العلوم التى كان قد أهمل تدريسها بالازهر الى ذلك الحين • عن طريق تعميق المضمون العلمى الذى يتربى طالب الازهر عليه هكذا كان اهتمام الشيخ محمد عبده ببناء (الانسان) عقيدة وفكرا كمعلم ، وعندما يتمثل ذلك التجديد فى المناهج ومكونات العقل

---

(١٨) اعمال مجلس ادارة الازهر — القاهرة ١٩٥٥ ص ١٤ وما بعدها •

يستطيع وهو معلم أن ينقل ذلك الاثر الى آخرين ، وهكذا تشيع روح الاصلاح التى هى قوام الامة فى تحررها من الداخل أولا من سلطان الجمود الجاثم على صدرها طويلا • لقد أيقظ محمد عبده الشعور الدينى ، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من قدرتهم لاصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم ، وألا يعتمدوا على ماضيهم فخرا بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم • ودعا الى ضرورة أن يحكم العقل كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، لابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل المستحدثة فى المدنية الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا لان المسلمين لايستطيعون أن يعيشوا فى عزلة ، ولابد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم ، وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الاخلاق هو الدين • ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح الصدور للعلم ويحض عليه ، وللعقل ويدعو اليه ، وللاخلاق الفاضلة التى تدعو اليها المدنية الحاضرة •

بعد أن أوضحنا رؤية الشيخ محمد عبده للاصلاح والتجديد فى مجال الازهر باعتباره قلعة الدين والفكر ، تجدر الاشارة الى مسألة هامة بهذا الصدد وهى أهم ملامح التجديد والاصلاح بصفة عامة عند الاستاذ الامام •

ونلاحظ أن مقومات التجديد تتخلل مذهبه الذي سوف نختار بعض مظاهره لبيان ذلك التجديد المرتجى • واعتقد أن المصلح أو المجدد اشبه ما يكون فى أداء رسالته بعمل الطبيب والفيلسوف مع التفاوت بينهما (١٩) •

---

(١٩) انظر ، سمات الموقف الفلسفى فى اى كتاب عن الفلسفة ومقدماتها ومنها على سبيل المثال (د• توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، د• ثابت الفندى : مع الفيلسوف) •

أو بعبارة أخرى يمكن أن نتصور التجديد نتيجة مسبوقـة بمقدمات تفضى اليها ، وهكذا يمكن أن نصنف هذه العناصر أو المراحل على النحو التالى :

(أ) وجود موقف مُشكل هو بمثابة استشعار للداء (التخلف والجمود الذى عليه الامة) .

(ب) أن يؤرق هذا الموقف المشكل ذهن ووجدان نفر من خاصة الامـة .

(جـ) الرغبة الملحة والصادقة لدى هؤلاء فى تغيير ذلك الموقف وأن يستبدلوا به وضعا أفضل منه .

(د) التحرك الجاد نحو التغيير (التجديد) عن طريق تشخيص الداء (الجمود والتخلف) واقتراح الدواء الناجع (الاصـلاح والتجديد) .

ومما لاشك فيه أن تلك الخطوات قد أرقت مفكرنا وأثرت عليه وأثارت حماسـته فتمخض كل ذلك عنـده عن هذه التجربة الاصلاحية الفريدة فى العصر الحديث . واعتقد أن جذور التجديد عند محمد عبده بقدر ما هى مستوحاة من ضرورة معايشة (العصر) بكل ما فيه من مدنية وتحضر انما هى مستوحاة أيضا من جذور من التراث متمثلة فى دين عظيم يسمح بمرونة فائقة بهذا التجديد ولا يحجر على حياة المسلمين طالما كان هناك التزام بالاصول التى لا تتغير . كما أن الفكر الاسلامى — المستمد من روح هذا الدين — يسمح بمنهجه وأسلوبه بمواكبة العصر طالما أن فيه تجديدا واثراء لمضمون هذا الفكر الاسلامى .

وتبدأ رحلة الاصلاح والتجديد فى مجال الفكر عنده من تجديد الهدف والوسيلة المحققة لذلك الهدف • والهدف الذى يسعى الشيخ محمد عبده الى تحقيقه هو اقامة فكر اسلامى جديد ركيزتاه عظمة الماضى وروح العصر فضلا عن استقلال الذاتية •

وسوف نوضح كيف حاول الامام جاهدا تحقيق ذلك (الهدف) الاسمى الذى يمكن معه وضع نواة لحضارة اسلامية جديدة تضارع تلك التى تمثلت فى القرنين الثالث والرابع الهجريين • ولقد استعرض محمد عبده التراث الفكرى فى الاسلام فوجد أن فيه اعتدالا فى بعض الجوانب كما أن فيه شططا فى جوانب اخرى • كما أنه يلاحظ أن هناك مواطن قوة فى هذا الفكر كما أن هناك مواطن ضعف • ولذا فان المهمة الرئيسية التى شغلته فى هذا الصدد كانت هى (التوفيق والتنقيه) •

واذا كان المنطق — كما سبقت الاشارة — هو أداة الفكر ووسيلة المفكر فان محمد عبده حاول أن يحدد مهمة للمنطق تجعله يجمع بين واقعية المنطق فى العصر الذهبى عند الفقهاء والاصوليين [٢٠] وتجريبيته فى العصر الحديث لدى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الغرب وهكذا يمكن أن نجمع بين الاصالة والمعاصرة بشأن المنطق • وأول مالاحظه الامام هو أن الناحية العملية أو التطبيقية فى المنهج أو المنطق هى التى مكنت الغرب من بلوغ هذه المكانة من التقدم فى مجال الفكر والعلم على السواء ، كما أنها هى بعينها التى مكنت علماء المسلمين من بلوغ تلك المكانة التى هم عليها (مثل ابن الهيثم وابن حيان وغيرهما) • ومن ثم كانت وجهة

---

(٢٠) راجع الجزء الخاص بذلك فى هذا البحث •

نظره أنه لا يمكن للانسان أن ينتفع بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — الا اذا عمل بها وراعي أحكامها حيث ينبغى أن تراعى [٢١] • ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما وسيلة الاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة ولجعلها بالتالى أكثر واقعية وأشد أثرا [٢٢] •

هذا عن (المنهج) الذى يكاد يخلو من الاطار النظرى ويكتسب بعدا عمليا وتطبيقيا ، أما عن (المذهب) فنلاحظ أن محمد عبده — بحكم تكوينه ونشأته الدينيين يتبنى موضوعات علم الكلام وان كان له بعض المواقف والتحفظات ازاء بعض تلك الموضوعات كما سنبين •

ولقد عرض محمد عبده لاهم آرائه الكلامية من خلال كتابه (رسالة التوحيد) • وأهم ما يمكن ملاحظته عن هذه (الرسالة) ما يلى :

١ — البعد عن الاساليب الجافة والعبارات المعقدة التى تنفر الطلاب وغيرهم من دراسة علم الكلام •

٢ — عدم التعمق فى دراسة القضايا الكلامية تفصيلا أو فى عرض آراء الفرق والمذاهب الكلامية ، وان أشار الى بعض الفرق بالنقد كالمعتزلة والشيعة ولكن ذلك كان بالتلميح دون التصريح [٢٣]•

---

(٢١) انظر (المنار) ج٣ ص ٣٠٥ •
(٢٢) ن٠م ص ٣٠٥ •
(٢٣) انتقد المعتزلة فى أنهم حكموا العقل فى مسائل الدين ظانين أن العقائد انما جاءت والشرائع نزلت لتؤيد ما اثبته العقل وفى هذا

وبصدد موضوعى الامامة وفاعل الكبيرة ، أما ما عدا ذلك فقد كان يكتفى بذكر الافكار الرئيسية التى يراها جديرة بالاعتقاد •

٣ — التزامه فى هذه الافكار الرئيسية بمسار المذهب الاشعرى الذى يراه مذهب أهل السنة والجماعة •

ويعرف الشيخ محمد عبده علم التوحيد (علم الكلام) بانه علم يبحث فى وجود الله وصفاته — ما يجب وما يجوز وما يجب أن ينفى عنه من الصفات ، ثم عن الرسل لاثبات رسالتهم — ما يجب وما يجوز وما ينفى عنهم من صفات • وقد سمى هذا العلم باهم أجزائه فهو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات (٢٤) •

ويستخدم محمد عبده أدلة فلاسفه الاسلام فى اثبات وجــود الله خصوصا دليل الواجب الممكن واستناد الممكن على الواجب ثم يثبت لله صفات الذات على نحو ما يثبتها الاشاعرة : العلم والقدرةوالحياة والارادة والسمع والبصر والكلام • وبعد أن يوضح محمد عبده أن حقيقة التوحيد هى قمة الحقائق فى الدين انطلاقا من « قل هو الله أحد » بما يتضمنه ذلك من اختلافات جذرية بين الاسلام كعقيدة وغيره من العقائد الاخرى خاصة المسيحية (٢٥) ، أقول بعد حديثه عن

=

غلو وشطط ، وذهب محمد عبده الى ان المعتزلة متاثرون بفلاسفة اليونان • اما نقده للشيعة ففى وضعهم الاحاديث والاسراف فى التأويل الباطنى • وأما نقده لفلاسفة الاسلام كان لمزجهم ما نقلوه من فلسفة اليونان بمسائل الدين الامر الذى أثار عليهم المنافحين عن العقيدة كالغزالى •

(٢٤) محمد عبده : مقدمة رسالة التوحيد — الاعمال الكاملة •

(٢٥) راجع تلك الاختلافات فى الشكل والمضمون بصدد ردوده على ماأثاره فرح أنطون من قضايا فى الفرق بين الاسلام والنصرانية — ضمن الاعمال الكاملة •

حقيقة التوحيد يتحدث عن النبوة فيذكر أن الايمان ببعثة الرسل من أصول الدين « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » (البقرة — ٢٨٥) .

ويلزم عن ذلك الاعتقاد بصحة عقولهم وصدقهم فى أقوالهم. ومن ناحية أخرى فان المعجزة من النبى هى وجه التحدى وليست مستحيلة عقلا . ولا يكذب النبى فيما بلغ عن ربه غير أن الخطأ جائز عليه (بحكم بشريته) (٢٦) فيما ليس من حديث عن الله تعالى ، انما أنا بشر اذا أمرتكم بشىء من أمر دينكم فخذو به واذا أمرتكم بشىء من رأيى فانما أنا بشر « انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » .

ومرتبة الرسول بين عالمى الغيب والشهادة اذ هو نهاية الشاهد وبداية الغائب — أى أنه أكمل البشر من طرف ، ثم هو متصل بعالم الغيب حيث يتلقى الوحى من طرف آخر — وهو يبين للناس من أحوال الآخرة مالا بدلهم منه علمه . ولا يمكن أن تستغنى البشرية بعقولها عن الرسل لان مجرد البيان العقلى لا يدفع نزاعا ولا يزد طمأنينة . ومن ناحية أخرى فان الانسان يشعر — مهما علا فكره وقوى عقله — أنه مغلوب لقوة عليا وأن النفس مسوقة لمعرفة تلك القوة العليا ، فتطلبها بالحس تارة وبالعقل تارة أخرى ، ولم يسلم الانسان من الخبط مهما حاول أن يصل الى حقيقة هذه القوة العليا بالعقل اذ بقى الخلاف ذائعا والرشد ضائعا ، فكان أن أكمل الله الانسان ما ينقصه من هداية نوعه بالوحى . فبعثة الرسل اذن تلبى حاجة الانسان بل هى من النوع الانسانى بمثابة العقل

---

(٢٦) انظر ، فخر الدين الرازى : عصمة الانبياء .

من الفرد ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل • وكما أن الفرد يهتدى بالعقل تلبية لحاجاته كذلك الانسان على انجملة يهتدى بالانبياء من غوائل الشقاء •

ونلاحظ أن هذا الموقف قريب الشبه بموقف المعتزلة من النبوة بوصفها مظهرا من مظاهر لطف الله تعالى بالعباد (٢٧) •

أما عن وجهة نظره بصدد موضوع أفعال العباد أو الجبر والاختيارفيقول:«لقد خاض فيه الضالون من كل ملة ، خصوصامن المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا • وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وابطال لحكم العقل البديهى ، وهو عماد الايمان » (٢٨) •

ويذهب الامام محمد عبده الى أنه كما يشهد الانسان سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بنفسه ، ويعد انكار ذلك مساويا لانكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل • وكما يشهد المؤمن بالدليل والعيان أن قدرة مكون كائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريفما وهب له من المدارك • أما عن كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين اختيار الانسان فذلك من السر الذى نهينا عن الخوض فيه • فقوام

---

(٢٧) انظر د• احمد صبحى : فى علم الكلام ص ١٥٣ •
(٢٨) رسالة التوحيد : ص ٦٧ وما بعدها •

الاعمال الانسانية أن العبد يكسب ارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته ، وأن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات ، وأن آثارها ما يحول بين العبد وبين انقاذها ما يريده ، وأن لا شىء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه • ونلاحظ هنا مدى الاثر الاشعرى الخاص بنظرية الكسب على موقف الشيخ محمد عبده من أفعال العباد ولو من حيث الشكل • ولكن ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار أن الامر الذى حرص محمد عبده على اظهاره بهذا الصدد

هو أن الاسلام ليس كما زعم الكثيرون — دين الجبر وانكار الحرية فمذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى وان كان يعلم ما سيحدث من الانسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة وليس فى ذلك أى تناقض ، بل بالعكس ان انسجاما عميقا يتم بين فعل الانسان وفعل الله « ولا تخالف بينهما فى الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ، والوجود فى جميع مراتبه مختار » (٢٩) •

ويذكر الدكتور عثمان أمين أن نظرية محمد عبده فى حرية الافعال الانسانية تتجاوز نظرية (الكسب) التى قال بها بعض الاشاعرة خصوصا الاشعرى والجوينى : ذلك أن الشيخ عبده لا يلتمس الحرية — كما يريد جمهور الاشاعرة — فى ذلك الفعل الوهمى ، فعل القدرة الحادثة التى لا أثر لها وهى ما يسمونه (كسبا) ، ثم هو لا يلتمس الفعل فى عدم التعيين الناشىء عن غياب العلل الطبيعية • بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعين الارادة التى ترمى الى غاية ، وتختار خير الوسائل

---

(٢٩) محمد عبده : رسالة الواردات ص ٢١ — (الاعمال الكاملة) •

لبلوغها (٣٠) . واذا كانت الحرية ــ التى هى أساس كل شىء ــ هى حقيقة يستشعرها كل انسان فى نفسه الا أنه ينبغى عدم الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ، فلقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال فى (القدر) لما فيه من جسيم الخطر (٣١) .

ويربط الاستاذ الامام ربطا رائعا بين تناول هذه المسألة على المستوى (النظرى) وما آلت اليه الامة الاسلامية من ضعف وهوان على النابس وتخلف عن ركب الحضارة . فلقد راعه الواقع المؤلم الذى يحياه المسلمون ، واستطاع بنظرة فاحصة وتشخيص دقيق أن يحدد سر ذلك التخلف والجمــود وحدد ذلك بشيوع مفهوم (التواكل) وانتشار عقيدة الجبر بين عامة المسلمين وبعض خاصتهم . وكيف تستطيع أمة كهذه نسبت كل شىء الى قدرة الله وارادته وأغلقت بابه (السنجى) أن تنهض بأسباب الحضارة والتقدم ؟

ويذكر الاستاذ الامام أن الاستعمار فى شتى صوره قد روج لمسألة (التواكل) لما لها من فعل السحر فى تحقيق ماربه وأهدافه فى اضعاف الامة وتحويل أفرادها الى أشباح جامدة ومن ثم يمكن السيطرة على مقدرات الامة وعقول أصحابها . وينتقد الشــيخ محمد عبده بعض الصوفية الذين قعدوا عن طلب الرزق واتخذوا من التكايا سبيلا للاعاشة وفسروا الحديث النبوى تفسيرا خطأ . فالرسول ﷺ عندما قال : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا » لم يكن يقصد ما ذهب اليه أمثال هؤلاء من أنه لو ألقينا اثقالنا على الله وتركنا أسباب السعى لرزقنا كما يرزق الطير ، فذلك تفسير خطأ وبعيد عن

(٣٠) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٨ ــ ١١٩ .
(٣١) تفسير سورة العصر ص ٤٦ ــ ٤٧ .

المعنى المراد ، ولوصح ما يذهبون اليه لقال النبى : « لرزقكم كما يرزق الطير ، تثبت فى أعشاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح حماصا وتمسى بطانا ! (٣٢) .

ويرى الشيخ محمد عبده لذلك الحديث معنى مخالفا لما يزعمون ، اذ يرى أن المراد به هو أن الطير انما تسير فى تحصيل معاشها على الغريزة التى أودعها الله فيها ؛ الهمها معرفة الاماكن التى فيها أقواتها ، كما ألهمها السعى الى تلك الاماكن لتصيب أقواتها منها ، فهى تعمل بارادتها وفقا لذلك الشعور الذى أودعه الله فيها — وبهذا المعنى ينبغى أن يفسر التوكل : العقل للانسان بمثابة الغريزة عند الطيور ، ولسنا أناسا حقا الا اذا عشنا على وفاق مع العقل (٣٣) .

وليس للدين عدو ولا أضر به من تلك الاعتقادات الباطلة (٣) . وما أكثر ما ساد على غراره بين الناس من تأويل فاسد وتحريف للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الاستاذ الامام معلنا أن الاسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن غير مواربة فى نحو ست وأربعين آية . واذا كانت هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الايات الا لتقسيم القوانين الالهية العامة التى نسميها (نواميس الكون) (٣٥) .

ونلاحظ أن ثمة مسألة أخرى يحاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بصددها بين الموقفين المعتزلى والاشعرى (*) . الا أنه فى

---

(٣٢) تفسير سورة العصر ص ٨٦ — ٨٨ .

(٣٣) رسالة التوحيد ص ٧٠ .

(*) تفسير سورة العصر ص ٨٥ .

(٣٤) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ج٣ ص ٤٢٢ .

(٣٥) انظر د. صبحى : فى علم الكلام ص ١٦٢ وما بعدها .

النهاية تغلب عليه أشعريته . وأقصد بتلك المسألة حسن الافعال وقبحها ومناط الحكم عليها . ووجهة نظر الامام هى أن العقل البشرى يستطيع أن يميز بين حسن الافعال وقبحها وأن يعرف النافع من الضار ، ذلك أن الأعمال الاختيارية حسن وقبح فى نفسها أو باعتبار آثرها ، والعقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على السمع . ولكن الله فرض على المسلمين فروضا قد لا يعرف وجه الفائدة فيها كصور بعض العبادات كما يرى فى عدد الركعات وبعض شعائر الحج ، فلا يمكن للعقل البشرى أن يستقبل بمعرفة وجه الفائدة ، ولهذا كان العقل الانسانى محتاجا الى معين يستعين به على تحديد أحكام الاعمال وتعيين الوجه فى الاعتقاد بصفات الالوهية . ولو إستقل العقل البشرى بمعرفة الله لما كان على الطريق المطلوب من اليقين ، فطريقة معرفة الله شرعية وان كانت حسنة فى نفسها . وانما جاء الشرع مبينا للواقع . فالنبوة تحدد أنواع الاعمال التى تناط بها سعادة الانسان فى الدارين فلا حسن الا بأمر ولا قبح الا بالنهى ، أى أن الحسن والقبح شرعيان .

وهناك مسألة هامة متصلة بفكر الامام بل هى المحور الاساسى الذى يدور حوله فكره ألا وهى (عظمة الدين الاسلامى) فى ذاته كدين وبين غيره من الاديان كعقيدة صحيحة لم تبدل ولم يداخلها تزييف . ولقد عرف عن الاستاذ الامام غيرته الشديدة على الدين وذلك بمحاربة البدع والاباطيل التى حاول البعض اقحامها سواء من أصحابه أو غير أصحابه ، والدفاع عن الدين ضد أعدائه من خارج الاسلام ببيان تهافت دعواهم وتوضيح فضل الاسلام على سائر الاديان . وتتمثل غاية الدين الاسلامى — كما سبقت الاشارة — فى أنه ليس للكون الا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى اليهما : مقام الالوهية التى

تفرد بها ومقام النبوة التى اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها • وما عدا ذلك من مراتب الكمال فهى بين يدى الانسان وينالها باستعداده ، لا يحول دونها حجاب الا ما كان من تقصيره فى عمله أو قصوره فى نظره (٣٦) •

فكأن عظمة الدين الاسلامى فى ذاته تتبع أساسا من كونه قائما على عقيدة التوحيد ، تلك التى قال الله تعالى عنها على لسان يوسف عليه السلام : « أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » (يوسف — ٣٩) • فتخصيص الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص » (٣٧)•

واذ كان ذلك سببا فى عظمة الاسلام فى ذاته فهو فى الوقت عينه سبب فى عظمة الأسلام وفضله على سائر الاديان وذلك من خلال ما يلى (٣٨) :

١ — أول ما يمتاز به دين الاسلام أنه اجتث جذور الوثنية وطهر العقول من الاوهام الفاسدة ، فارتفع شان الانسان اذ صار بالتوحيد عبد الله خالصا فى عبوديته عن كل موجود سواه •

٢ — صرف الاسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الاباء (السلف غير الصالح) وسجل الحمق والجهالة على الاخذين بأقوال السابقين/ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا تمييزا لعقول على عقول ولا أذهان على أذهان وانما السابق

---

(٣٦) تاريخ الاستاذ الامام ج٢ ص ٤٣٠ •
(٣٧) تفسير الفاتحة ص ٦٥ •
(٣٨) فى الرد على فرح انطون (الاعمال الكاملة) ص ٢٥٩ — ٢٩٢ ، وأيضا رسالة التوحيد ص ٨٩ وما بعدها •

واللاحق فى الفطرة سيان ، بل ان الجيل الحاضر له ميزة (الاعتبار) بمعرفته العاقبة السيئة لاعمال من سبقه : « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » .

٣ — أطلق الاسلام سلطان العقل من كل قيد وخلصه من كل تقليد استعبده ورده الى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع فى ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته (لا تعارض بين العقل والنقل) ، أما خارج حدود شريعته فلا حد له فى العمل ولا نهاية للنظر .

واذا كانت الدول الاوربية قد بلغت شاوا فى الحضارة فذلك شعاع سطع عليهم من نور الاسلام بعد أن كان رؤساء الدين يحجرون على العقول بدعوى القصور ، وأما أهل التوارة فكانوا لا يفهمون ما يقرأون « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » بهذا التقريع دعا القران الى الفهم وفرض الاسلام على كل أن يأخذ بحظه من العلم .

هكذا ارتقت الأديان بترقى الانسان وكمال رقيها بالاسلام . أخذتهم اليهودية بالاوامر الصادعـة والزواجر الرادعة وطالبتهم بالطاعة . ثم خاطبت المسيحية العواطف فيهم وشرعت لهم الزهد والانصراف عن الدنيا وعن الملكوت اذ أن أبواب السماء مغلقة فى وجوه الاغنياء . ولكن عزائم القوم لم تقو على الاحتمال حتى هب رجال الكنيسة ينازعون الملوك وينافسونهم السلطان فانحرف الجمهور الاعظم وتفرقت المسيحية شيعا وأحدثوا بدعا وصرحوا بألا وفاق بين الدين والعقل . وحين جاء الاسلام خاطب العقل واستصرخ الفهم واللب فكشف لاهل الكتاب وجه ما اختلفوا فيه ونبههم الى أن الله

لا ينظر الى الصور ولكن ينظر الى القلوب وأوصى بالتحلى بمكارم الاخلاق .

ذلك هو الدين العظيم الذى بالتمسك به يكون التقدم والمجد وبالانفلات منه يكون الضياع والجمود . ذلك هو الدين الذى كان ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الارض ، ويصعد به الى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سرا من أسراره فى خليقته أو يستنبط حكما من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح لعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من التمتع ما تريد . فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم وسكنت ريحه ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير التدريج (٣٩) . ان الاسلام لا يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا ولكنه يهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله .

ومهما صادف الامام من عقبات وصعوبات فى طريق اصلاحه — وهذا أمر طبيعى لمن هم مثله — فقد كان أشد تفاؤلا بمستقبل الامة الاسلامية . « فهذا الجمود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهدا عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه ويدعون اليه ويؤيدونه ، والحوادث تساعدهم ، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين ينصرهم » (٤٠) .

فهذا الجمود اذن عارض ويمكن زواله ، فلقد عرف من طبيعة الدين الاسلامى أنها تسمو عن أن ينسب اليها هذا المرض الخبيث

---

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢٠ .
(٤٠) ن.م ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

ـ مرض الجمود على الموجود ـ وكم فى الكتاب من آية تنفر من اتباع الابناء مهما عظم أمرهم اذا كانوا على غير الصلاح ، وتدعو الى استعمال العقل فيما كانوا عليه • وهاهم المسلمون قد بدأوا يفيقون من سكرتهم ، ويفزعون الى طلب النجاة ، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم • وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم فى انتظارهم يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم فى سبيله بروح القدس ويسير بهم الى منابع العلم فيغترفون منه ما يشاؤون ، فيعرفون أنفسهم ويشهدون ما كان قد كمن فيها من قوة ، فيأخذ بعضهم بيد بعض ويسيرون الى المجد غير ناكلين ولا مخذولين [٤١] •

---

(٤١) ن٠م ص ٣٣١ •

محمد اقبال (مؤسس دولة ، ومجدد فكر) :

هو واحد من الذين شغلهم هم أمتهم ووطنهم فحاول أن يخرج من نطاق فرديته وأن يعبر عن الجميع ، خاصة اذا كان الجميع فى حاجة الى كل من هو مثله ممن أوتى الرغبة فى الاصلاح والقدرة على ذلك الاصلاح . ونلاحظ أن ثمة عوامل وظروفا شكلت شخصية محمد اقبال وجعلت منه قائد أمة ورائد مسيرة ، أما عن تلك العوامل فهى باختصار كما يلى :

(*) ولد فى سيالكوت باقليم البنجاب عام ١٢٨٩هـ /١٨٧٣م وكان أجداده من البراهمة ولكن احدهم اسلم ، وكان أبوه تقيا يميل الى التصوف . وقد تلقى الابن أول تاثير روحى من الاب الذى ألحقه « بكتاب » لحفظ القران وكان محمد اقبال يتخذ طريقا دينيا بحتا لولا أن صديقا لوالده ـ الذى كان يعمل بالزراعة ـ حث على أن يتلقى الابن العلوم الحديثة ، فالتحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية فى سيالكوت فى رعاية صديق الوالد (مولانا أمير حسن) وكان ضليعا فى الاداب الفارسية والعربية . والتحق بعد ذلك بالكلية الاميرية فى لاهور حيث اختار الفلسفة مجالا لتخصصه وفيها تتلمذ على يد المستشرق الكبير سير توماس أرنولد . سافر الى انجلترا للدراسات العليا فى الفلسفة حيث حصل على الماجستير ثم اتجه بعدها الى المانيا فحصل على الدكتوراه فى الفلسفة حيث لم تكن الجامعات البريطانية تمنح درجة الدكتوراه لاجنبى فى ذلك الوقت .
وكانت شهرته كشاعر قد ذاعت قبل سفره الى أوربا ، وقد عبر فى شعره عن أفكاره الاسلامية . اشتغل بعد عودته من اوربا بالمحاماة التى ظل يمارسها حتى عام ١٩٣٤م والى جانب ذلك اشتغل بالتعليم والتدريس فى الجامعة ولكن فى الخارج ، اذ درس الفلسفة مدة عام ونصف فى المدرسة الاميرية التى كان طالبا فيها وقد تركها لان اشراف الانجليز لم يسمح له أن يبوح بأفكاره . وعين عميدا لكلية الدراسات الشرقية ، وعمل فى لجان اصلاح التعليم ، وكان يلقى

١ ـ التكوين الدينى الذى تأثر فيه بوالده وبالبيئة الصوفية التى تحيط بهذا الوالد الامر الذى جعل إقبال متماسكا أمام تيار الحضارة الغربية ، فلم يبهره الفكر الاوربى كما بهر كثير من المبعوثين الى أوربا . يقول عن نفسه : لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لبى أو يغشى بصرى وذلك لان عينى قد اكتحلتا بعلم أئمة المدينة ، لقد مكثت فى أتون التعليم الغربى وخرجت منه كما خرج ابراهيم عليه السلام من نار نمرود . لقد عاد بعد أن حصل على الدكتوراه فى الفلسفة لا ليردد فلسفتها وانما ليكون أشد حبا للنبى الاسلام .

٢ ـ الحضارة الغربية التى نهل من مواردها سواء فى الهند أو فى انجلترا وألمانيا ، لقد تعمق فى دراسة المذاهب الفلسفية الغربية فضلا عن الادب الغربى الانجليزى منه والالمانى .

٣ ـ مقدرته الشعرية ، اذ لم يعبر عن أفكاره فى فلسفته فحسب بل فى قصائد شعرية ساعدت على ذيوعها حتى أصبحت أشعاره أناشيد دينية ووطنية يرددها مسلمو الهند فحركت فى نفسهم الامانى

=

المحاضرات فالقى محاضرات فى مدراس عام ١٩٢٨ جمعت فأصبحت اهم كتاب فلسفى له (تجديد الفكر الدينى فى الاسلام) .
استدعته حكومة افغانستان ١٩٣٣ لاستشارته فى اصلاح التعليم فيها ، وكان قد سافر قبلها الى لندن حيث شارك فى وضع دستور الهند ١٩٣٢ ، ومر اثناء عودته بفرنسا حيث قابل الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون .
شارك فى السياسة حيث كان عضوا عاملا فى حزب الرابطة الاسلامية وانتخب فى الجمعية التشريعية عام ١٩٢٦ وكان يدعو الى استقلال المسلمين فى دولة تجمعهم ، ثم أصبح رئيسا لحزب الرابطة الاسلامية فى البنجاب ١٩٣٥ ، توفى فى أبريل عام ١٩٣٨ .

لاقامة دولة خاصة بهم فاقبال هو الزعيم الروحى لاقامـــة دولة باكستان • وكان اقبال يرى فى الفلسفة تعبيرا عن الحقيقة ولكن دون وجدان ، فان تخلل التعبير عنها وجدان فهو الشعر ، على أنه صان موهبته عن الموضوعات التافهة التى يطرقها معظم الشعراء ووجه طاقته الشعرية الى خدمة الاسلام والمسلمين والتغنى بمجد السلف وتنبيه الخلف الى ما يحلق بهم من مؤامرات ومكائد من قبل أعدائهم ولعل أكبر شخصية أثرت شعرا فى نفس اقبال وجعلته يصوغ أعمق المعانى الفلسفية وأسمى القيم الروحية فى قالب شعرى هو شاعر الفرس الصـــوفى جـــلال الدين الرومى (ت ٦٧٢هـ) أمـــا عن أهم كتبه فى مجال الفلسفة فكانت : ١ — تطور الميتافيزيقا فى فارس (كتب بالانجليزية) • ٢ — تجديد الفكر الدينى فى الاسلام وهو من أهم كتبه التى تعبر عن آرائه الفلسفية (كتب بالانجليزية ترجم الى (اللغة العربية) • كما أن له عدة دواوين وقصائد شعرية ضمنها آراءه — كما سبقت الاشارة — وكتبها بالفارسية وبالاردية منها على سبيل المثال : أسرار الذاتية (أسرا خودى) — رسالة الشرق (بيام مشرق) — الكتاب الخالد (جاويدنامة) — جناح جبريل (بال جبريل) (١) •

---

(١) لقد قام بترجمة بعض هذه القصائد الى العربية شعرا الدكتور عبد الرحمن عزام واحمد رامى وغيرهم •ومن بين ارائه المترجمة نثرا وشعرا •

« ياشاكيا جور الزمان ويااسير الوهم والحسبان، اجعل قميصك ثوب الاحرام وأطلع الصبح فى هذا الظلام ، واستغرق كابائك فى السجود حتى تكون سجدة للواحد المعبود ، ان المسلم الاول خضع للخلاق فسيطر على الافاق ومشى على الشوك فى سبيل الحق فأنبت الورد فى الغرب والشرق • « انى لارعد من خزيك يوم يســـالك الرسول : قد أخذت منا كلمة الحق فلماذا لم تسلمها الى الحق ؟ »

=

أما عن أهم آرائه التى ضمنها وجهة نظره فى التجديد والتى عبر عنها فى كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) فنذكر بعضا منها • وكما سبقت الاشارة أثناء حديثى عن الشيخ محمد عبده كمجدد فان ثمة مشكلة تطرح نفسها على من كانت تلك مهمته وتؤرقه وتفجر فيه طاقة الحماسة من أجل الاصلاح والتغيير • أما هذه المشكلة فتتمثل فى تأمل أحوال المجتمع والامة ، أى النظر الى الواقع أو الحاضر ، فاذا كان به خلل — وهو كذلك من وجهة نظر اقبال — فكيف السبيل الى اصلاح ذلك الخلل فى بنية الفكر وتطبيق الشريعة والالتزام بالعقيدة ؟ بعبارة أخرى كيف يكون الحل : هل نستقى الحل الى الخروج من الازمة من ماضينا الاسلامى وعلى وجه الخصوص من جانبه القوى المشرق (وتلك نزعة الى احياء التراث) أم نستقى الحل من حاضر غيرنا بما به من اختلاف فى العقـيدة والفكر والأيديولوجية (وتلك نزعة الى التحديث والمعاصرة) ؟

والحقية أن هذه المعادلة تواجه معظم الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى ، أو لنقل هى مفاضلة بين أبعاد الزمان : انكار للماضى لحساب الحاضر ؟ أم عود الى الماضى • ونسيان ماعداه •

=

- انما الكافر حيران له الافاق تيه
  وأرى المؤمن كونا تاهت الافاق فيه
- ولا اهفو الى نيران غيرى كما يهفو الفراش الى الحريق
  اذا حلك الظلام كعين ظبى انرت بنار أضـلاعى طريقى
- اذا الايمان ضاع فـلا أمـان ولا دنيا لمن لم يحيى دينـا
  ومن رضى الحياة بغير دين فقد جعل الفناء لها قرينـا

(٢) راجع موقف الحضارة الاسلامية فى ضوء نظرية التحدى والاستجابة عند أرنولد توينبى من خلال استجابتى التشكل والتزمت (د• أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ)

ولا شك أن التوفيق المتزن فى هذه الحالة يعد أفضل سبيل لفض ذلك الاشكال والخروج من دائرة الافضلية • وهذا الحل ارتضاه نفر غير قليل من مجددى العصر وهو نفسه الحل الذى ارتضاه مفكرنا محمد اقبال والذى أميل اليه أنا شخصيا واعتبره أفضل طريق وليس مجرد توفيق أخذ من ماضينا بحساب ، وأخذ من حاضر غيرنا أيضا بحساب •

يذكر محمد اقبال أن الواقع الذى نحياه (مواكبه للعصر) هو واقع مادى صرف سيطرت فيه المادة على كل شىء حتى على الفكر ! • وفى ظل هذه النزعة المادية السائدة قل الاهتمام بالبعد الروحى وهنا حدث الخلل الذى انعكست آثاره على كل شىء • ولما كان التصوف بكل ما فيه من زهد للمادة — مقابلا لذلك التيار المادى ، فقد تطرف أصحابه فى فهم العقيدة والدين وتزيدوا لمجرد مجابهة أصحاب التيار المادى • يقول اقبال : « ان الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطور فى نواحى تفكيره قد اعتاد الفكر الواقعى • ذلك النوع من التفكير الذى زكاه الاسلام نفسه فى المراحل الاولى من تاريخه الثقافى على الاقل • وقد جعلت هذه العادة الرجل العصرى أقل قدرة على هذه الرياضة النفسية (الروحية) • بل بات يشك فى قيمتها لانها عرضة للخداع • وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملا طيبا من غير شك فى تكييف الرياضة الدينية فى الاسلام وفى توجيه خطاها • ولكن الممثلين لفكرة التصوف فى العصر الاخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى الهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية • وهم يزاولون أساليب خلقت لاجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن فى نواح هامة » [٢] •

---

(٣) تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — المقدمة •

ويذكر محمد اقبال أن أوربا قد أقامت حضارتها الحديثة على العقل ، ولكن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس الا قليلا في حين استطاع الدين أن ينهض بالافراد وأن يبدل الجماعات وأن ينقلها من حال إلى حال • لقد سخر الغربى الطبيعة وسيطر عليها ولكنه أدرك جانبا من الحقيقة فقط ، انها الحقائق الجزئية ، أما الحقيقة الكلية فلا يمكن الوصول اليها بمنهج العلم • ولم يستطع المذهب الوضعي — ورائده أوجست كونت — أن يفرق بين التجربة الخارجية التى هى منهج الكشف عن الحقائق العلمية وبين التجربة الدينية التى هى منهج الدين ، ذلك أن الدين لا يفسر بالتجربة الخارجية ولا بقوانين العلم ، فالتجربة الدينية اذن ذات طابع فريد (٤) •

ولا يقصد محمد اقبال بذلك أن الدين يقوم على عواطف وانفعالات ، فان الاسلام حرصا منه على أن يسمو بالدين على مجال الانفعال والعاطفة حرم استخدام الموسيقى فى العبادة كما أنه أكد صلاة الجماعة لما يمكن أن تؤدي اليه العزلة من انفعالات ان التجربة الدينية لا تقوم على البصر والعين بل البصيرة بالقلب •

ومع بيان التفرقة بين العلم وموضوعه والدين وموضوعه الا أن ذلك لا يدل على اختلاف فى الغاية بينهما • ولا يغنى أحدهما عن الاخر ، فالدين لا يغنى عن العلم لأن العلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، كما أن العلم لا يغنى عن الدين لان النفس الانسانية لا تشعر بسعادتها العظمى الا فى نوع من الاتصال أو الصلاة للذات المطلقة وهو الله تعالى ، ومن ثم جاء قوله تعالى : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » فالسمع والبصر وسيلتا معرفة العلم الطبيعى والفؤاد وسيلة المعرفة الدينية والانسان مكلف بهذه الوسائل جميعا •

---

(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٦ وما بعدها •

ويحاول محمد اقبال فى سبيل عقد مقارنة بين الامة الاسلامية فى ضعفها فى العصر الحديث وبين الحضارة العربية المزدهرة ، يحاول بيان أسباب تقدم الغرب والتركيز على جانب العلم دون الدين • ويذهب اقبال الى أن مرجع ذلك هو أن الحضارة الاوربية فى العصر الوسيط قد ركزت على الحياة الروحية متجاهلة الحياة الحضارية المادية واستندت فى ذلك الى عبارات من الانجيل (لا تستطيع أن تخدم سيدين : الله والمال) ، (لان يدخل غنى فى ملكوت الله أصعب من أن يدخل الجمل فى سم الخياط) وغير ذلك من العبارات • ومن ثم فانه حين جاء عصر النهضة ثم عصر التنوير كان رد الفعل ، اذ سادت النزعة العقلية والاتجاهات الانسانية • ولقد ركزت معظم تلك الاتجاهات اهتمامها فيما أغفلته الحضارة المسيحية فى العصر الوسيط ، حيث ركزت اهتمامها فى المادة بدلا من الروح فى الانسان ، وفى العلم بدلا من الدين ، انه حين قال السيد المسيح كلمته : ليس بالخبز وحده يحيى الانسان جاءت عبارة كارل ماركس بالبديل الاخر : ولكنه بدون الخبز لا يعيش • هكذا جاءت هذه الاتجاهات والمذاهب من عقلانية وانسانية ووضعية وماركسية كرد فعل للانفصال والتعارض بين الحيثيتين المادية والروحية ومعالجتهما على أنهما بديلان فى قضية شرطية منفصلة : اما كذا أو كذا • وليس لذلك كله محل فى الاسلام لانه عالج الحقيقة فى شكل قضية عطفية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا » ، « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » •

ومن ناحية أخرى لم تقم المسيحية كوحدة سياسية وبيئية ومن ثم فانه بعد أن دانت الدولة الرومانية بالديانة المسيحية ظهر التعارض بين الكنيسة والدولة بوصفهما سلطتين متمايزتين واستمر

الخلاف على الاختصـــاص متخذا شكل خصومات لاحـــد لها بين السلطتين الدينية (وممثلها البابا) والدنيوية (وممثلها الامبراطور)٠ ولم يكن لمثل هذا أن يقع فى الاسلام لانه نشأ منذ البدء كمجتمع دينى يعنى بشئون الدنيا ، ليس فى الاسلام « أدوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » وانما فيه « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » ٠

ويدافع اقبال عن أصالة الفكر الاسلامى فى عصوره الزاهرة وأنه ابداع اسلامى خالص ٠ فيذهب الى أنه من الخطأ تصور الفكر الاسلامى قد صاغته أو شكلته الفلسفة اليونانية ، فان الفلسفة اليونانية مع أنها قد رسمت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الاسلام الا أنها بطبيعتها تباين طبيعة الاسلام ٠ لقد كان سقراط يقصر همه على عالم الانسان ، وكان يرى أن معرفة الانسان هى الفلسفة الحقة ٠ وكان أفلاطون وفيا لتعاليم استاذه سقراط فقدح فى الادراك الحسى الذى يفيد الظن ٠ وما أبعد هذا كله عن روح القرآن الذى يحث الانسان على أن يتأمل فى ملكوت السموات والارض وما فيهما بل أن يتدبر حتى فى موجود ضئيل الشأن مثل النحل « وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون » لقد أكد القرآن جانب الملاحظة ، جانب الاتجاه الى الخارج الى السموات والارض ، الى تصريف الرياح ، الى النجوم ، الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الارض كيف سطحت ، والى الشمس والقمر ، حتى الى الحب والنوى ٠ هكذا أيقظ القرآن روحا تجريبية فى عصر كان يرفض عالم المحسوسات بوصفه قليل الغناء فى بحث الانسان ٠ لقد تناولت الفلسفة اليونانية الحقيقة بالنظر العقلى المجرد ولا يمكن أن تقوم على التفكير النظرى المجرد حضارة يكتب لها البقاء ٠ ان القرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائما بالشخص العين المتجلى فى قصص القرآن ٠ أن روح

الثقافة الاسلامية — ودستورها القرآن — أنها جعلت المحسوس نصب عينها • ولم ينشأ منهج الملاحظة والتجربة فى الاسلام نتيجة توافق بين الفكر الاسلامى والفلسفة اليونانية ، بل كان راجعا الى صراع عقلى طويل المدى بين تعاليم الاسلام وبين فكر اليونان الذى غشى على أبصار فلاسفة الاسلام فلم يدركوا معانى القرآن (٥) •

ان العقلية اليونانية تتمثل العالم مغلقا ثابتا ، اذ الثبات عندهم دليل الكمال بينما التغير دليل النقص • والأرض عندهم هى مركز الفلك المحيط تتحرك الكواكب حوله ، ومع ذلك فالأرض التى هى أهم مركز الاجرام أقل الكواكب كمالا لانها مصدر التغيرات ، انها عالم الكون والفساد ، عالم العناصر •

أما السموات عندهم فهى خالدة روحية غير مادية • وحين يتحدثون عن التغير على الارض فهو تغير محدود ، تغير الأفراد مع ثبات النوع — انتقال من القوة الى الفعل كانتقال البذرة أو النواة الى شجرة أو نخلة • لقد تصور اليونانيون العالم اذن تصورا أرستقراطيا : الفلك المحيط — كواكب المجموعة الشمسية — عالم النفس الكلية وعالم الصور والهيولى — عالم الكون والفساد (الانسان — الحيوان — النبات — الجماد — العناصر) • لقد رتبوه فى درجات متدرجة مغلقة ، كل فى طريقة مرسومة • لقد تمثلت العقلية اليونانية الكون فى سكونه ، يتضح ذلك لدى زينون الذى أبطل الحركة وحتى حينما تصوره هيرقليطس متغيرا فالتغير فى حدود الحركة الدائرية الصاعدة النازلة لا تجديد ولا تطور •

---

(٥) المرجع السابق ص ٨٠ وما بعدها •

ويتمثل السكون والثبات والجمود فى منطق أرسطو القائم على القياس ، فالحالات الجزئية فى هذه الحياة المتشابكة المعقدة تفسر فى ضوء قواعد كلية جامدة مقررة ومن ثم فلا جديد فى القياس •

أما الأسلام فقد تمثل الكون وتصوره متحركا ، يتضح ذلك فى آيات اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر حتى الظل أشار الله تعالى الى حركته • وليست الحركة فى الاسلام وفقا للسنة الكبرى لدى هيرقليطس والرواقيين بل هى حركة متطورة متجددة « يزيد فى الخلق ما يشاء » • ان العالم فى الاسلام حقيقة لم تقع كلها بل هى فى سبيل أن تقع دائما ،ومن ثم تصور مسكويه واخوان الصفا الكون متطورا ثم بلغ ابن خلدون بذلك الذروة فى تفسيره للتاريخ حيث الحضارات تتجدد باستمرار • والمثل الاعلى للعلم عند اليونان هو الهندسة : شكل محدود — سطح مستو مغلق ، ومن ثم كان التناهى طابع العقلية اليونانية • بينما المثل الاعلى فى الاسلام فى مجالين : الاول فى التصوف وفى العبادة العادية للمسلم حيث سعى الانسان الدائم الى الاتصال باللامتناهى « وأن الى ربك المنتهى » • والثانى فى الجبر الذى ابتكره الخوارزمى وانتقل بذلك من السطوح المستوية المحدودة الى ميدان عقلى خصب مكن الرياضيات من الانطلاق الى الكميات اللامتناهية •

وهكذا يتأدى اقبال من هذه المقارنات بين الحضارة فى ظل الاسلام والحضارة اليونانية التى هى أساس الحضارة الغربية الحديثة ، يتأدى من هذا الى استئصال الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى قد شكل الثقافة الاسلامية واثبات أن التطور والتجدد هما وحدهما المعبران عن روح الاسلام •

ونصل فى النهاية الى موطن الداء الذى هو نفسه منطلق الدواء فى تخلف الحضارة الاسلامية وفى تأخر المسلمين • يتساءل اقبال

عن سر الجمود الذى لحق بالمسلمين ولا نقول الاسلام ويرجع ذلك فى نظره الى عاملين أساسيين :

١ ــ اغلاق باب الاجتهاد .. فلقد جعل أهل السنة الاجتهاد الاصل الثالث للتشريع ولكن المتخرين منهم أنكروا تطبيقه العملى (٦) فلقد حدث بعد تخريب التتار لبغداد فى القرن الثالث عشر أن خشى رجال الفكر من وقوع انحلال آخر يودى بالنظام الاسلامى فركزوا جهودهم فى الحفاظ على ما هو قائم فانكروا كل تجديد فى أحكام الفقه (٧) ولكن فاتهم أن تبجيل الماضى تبجيلا زائفا ليس علاجا لانحلال شعب من الشعوب • ان حكم التاريخ آن الافكار البالية لا تستطيع أن تنهض بين قوم بليت هذه الافكار على أيديهم • ولقد كان تاريخ الاسلام شاهدا على مقدرة هذا الدين على التفاعل مع الافكار المحيطة به (٨) فلقد استطاع المسلم أن يوفق دائما بين رأيه الدينى وبين مبادىء الثقافة التى استقاها من الامم المحيطة به • على أنه اذا كنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الاسلامى الا أنه ينبغى الاشارة الى أن هناك فارقا بين التجديد والاصلاح الدينى فى أوربا • ان أية محاولة تجديدية لكى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها ينبغى ألا تعدل من أصوله مادام القرآن له صفة التاكيد فيما تناوله من تشريعات ومادام النص قد انتهى برسول الله (ﷺ) •

٢ ــ التصوف فى مرحلته الاخيرة : فلقد أضر التصوف بالمسلمين أكثر مما أضر بأى شعب آخر ، لقد علم المسلم نوعا من

---

(٦) انظر فى ذلك الكتاب الرائع (أزمة الفكر السياسى فى الاسلام) د• عبد الحميد متولى •

(٧) راجع مواكبة التطور لجهود الفقهاء المبدعة اجتهادا فى عصر النهضة الاسلامية فى الجزء الخاص بذلك عن هذا البحث •

الزهد الزائف اذ جعله يقنع بجهله • وقد أنكر اقبال على التصوف في مرحلته الاخيرة ثلاثة أمور •

(أ) الرهبانية : وهى فكرة مسيحية بينما حياة المسلم كفاح (لا رهبانية فى الاسلام) •

(ب) فكرة الفناء فى الله بما يصاحبها من شطح وهى ترجع الى أفكار من الديانه الهندية •

(ج) مذهب وحدة الوجود : وقد عارض اقبال هذه الفلسفة لانها تستبدل بقول : لا اله الا الله عبارة : لا موجود الا الله • فالاسلام لم ينف تعدد الموجودين وانما نفى تعدد الالهة •

ويذكر اقبال — كمحمد عبده — أن عقيدة الجبر والتواكل التى أرساها التصوف هى المسؤوله عن هذا الضعف والهوان والتخلف الذى حل بالامة الاسلامية •

ولكن كيف السبيل الى الخلاص ؟ لا ينكر اقبال أن يكون التجديد آخذا من اسباب الحضارة الغربيه ولكن تبقى جذوره القوية مستمدة من روح العقيدة الاسلامية وبالاقتداء برسول الله ﷺ • يقول اقبال عن الرسول ﷺ : « لقد فتح باب الدنيا بمفتاح الدين ، بأبى هو وأمى لم تلد مثله ولم تنجب مثله الانسانية • افتتح فى العالم دورا جديدة واطلع فجرا جديدا ، وكان يسوى فى نظره بين الرفيع والوضيع ، كان يأكل مع مولاه على خوان واحد • جاءته بنت حاتم أسيرة مقيدة سافرة الوجه خجلة مطرقة الرأس فاستحى النبى عليه الصلاة والسلام والقى عليها رداءه • نحن أعرى أمام البشرية من هذه السيدة الطائية بعد أن خلفنا ديننا وراءنا ظهريا ، نحن عراة أمام أمم العالم ولا يسترنا الا رداء الرسول » •

تعقـــيب :

قدمنا نموذجين من مجددى الفكر الاسلامى فى العصر الحديث أوضحنا من خلالهما أن هذه الحضارة الاسلامية الزاهرة — والفكر أحد مظاهرها — وان تعرضت للضعف والتخلف فى بعض العصور المتأخرة الا أنها لم تمت ولم تنطفىء جذوتها • ويمكن النظر الى هذين النموذجين الممثلين لحركة التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث على أنهما ابداعان عظيمان وذلك للاعتبارات الاتية :

١ — ان التجديد من هذا النوع هو أشبه ما يكون بشعاع قوى للخروج بالامة من حاضرها المظلم الذى تردت فيه نتيجـة لتراكمات وضغوط داخلية وخارجية جعلتها تقف جامدة ومتخلفة •

٢ — ان هذه المسؤولية الملقاة على كواهل هـؤلاء المجددين جعلت منهم أشبه ما يكونون بأصحاب الرسالات ذات الاهـداف العظيمة والغايات السامية — وهل من هدف أعظم من اصلاح أمـة أو غاية أسمى من تطوير ثقافة وفكر يجدد الدماء • وغنى عن البيان أن كل أصحاب الرسالاتالسامي ة (رسلا كانوا أو فلاسـفة أو مصلحين) يعانون فى سبيل تحقيق أهدافهم كل أنواع المقاومـة والعناد والتعذيب وغير ذلك • وغنى عن البيان أيضا أن هذا الاضطهاد والمقاومة يزيد هؤلاء عزيمـة على التغـير واصرارا على ضرورة الاصلاح والتجديد •

٣ — ان سمة مشتركة تجمع بين أصحاب النزعات الاصلاحية والتجديدية وهى الاعتماد أصلا على قواعد الدين وأصوله ، واعتبار الدين الاسلامى هو الركيزة التى تنطلق من خلالها أية حركة تجديدية ومن عناصر نجاح أية نزعة الى التجديد تجعل من الدين اساسا لها

أن هذا الدين يسمح بمزيد من التطور طالما كان ذلك غير متعارض مع أصول الدين •

٤ ــ اكتمل لهذه النزعات التجديدية النجاح بأنها وفقت بين التمسك بالعقيدة والاخذ بأسباب الحضارة الحديثة من ثقــافات غير اسلامية ، وهكذا أمكن للمسلمين أن (يعيشوا) أو بالاحرى يعايشوا عصرهم بما فيه من متغيرات •

٥ ــ ان أهم ما تدعو اليه مثل تلك النزعات الاصلاحية هو التاكيد على بقاء الفكر الاسلامى نقيا وخالصا من شوائب البدع والضلالات • ومما لا شك فيه أن بقاء استمرار الفكر الاسلامى الحديث على نقائه من الافكار الزائفة والزائغة هو الكفيل بالتكيد على (ذاتية) هذا الفكر واستقلاله حتى لا يختلط بغيره فتضيع ملامحه وتذهب هويته • وليس ثمة تعارض بين ما نذهب اليه من تأكيد على استقلال وذاتية الفكر الاسلامى وأخذه عن غيره من ثقافات أخرى •

خاتمـــــــــة :

ناقشنا فى هذا الـكتاب قضية بالغة الاهميـة بصدد فكرنا الاسلامى وهى دورانه بين الخروج عن أصول الدين والانفلات من قواعده وهو ما عبرنا عنه بالابتداع وتبنى رؤى فكريةجديدة مع التمسك الكامل بأصول العقيدة وعدم المساس بها وهو عبرنا عنـه بالابداع • ومما لا شك فيه أن مسار الفكر الاسلامى عبر هذه القرون الطويلة لم يكن سيره مستقيما طوال هذه الرحلة الزمانية وانما تعرجت به السبل أحيانا وانحرفت فضلت المسيرة ولكن قيض الله لهذه الامة على فترات — دون التقيد بمدة زمنية محددة — من يقوم بدور المرشد والدليل الذى يعيد هذا الفكر الذى ضل عنه بعض الاتجاهات الى استقامته ومساره الصحيح •

ولعل الباحث فى مجال الفكر الاسلامى تؤرقه هذه القضية بشدة وتشغل باله على ما سواها لانها هى أساس كل ما سواها : قضية المحافظة على أصالة الفكر الاسلامى وبقائه نقيا من كـل التيارات المنحرفة ذات الجذور غير الاسلامية • ولعل الذى يزيد من ثقل هذه المهمة وصعوبتها الامتزاج الشديد والاختلاط بـين التيارات الفكرية العديدة حتى يكون من الصعوبة بمكان — ولو من الناحية الشكلية — الفصل بين الصحيح منها والفاسد • واعتقد أن دور الباحثين فى مجال هذا الفكر الاسلامى لابد أن يكون اعادة بلورة هذا الفكر وصياغته فى اطاره الصحيح وذلك عن طريق عملية (تنقية) دائمة تضع حدودا فاصلة بين (الحق والباطل) و (الصحيـح والفاسد) فى هذا الفكر •

وبعد أن ناقشنا أكثر من نموذج للفكر الاسلامى فى ابتداعه

واكثر من نموذج لهذا الفكر فى أصالته وابداعه يمكن ملاحظـة ما يـلى :

١ — ان عبقرية هذا الفكر انما تكمن في أصالته ونقائه وتأكيد هويته الاسلامية التى هى عنوانه وركيزة بقائه بين تيارات الفكر المتلاطمة « أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين باذن ربها » • ومن ثم تسقط كل الدعاوى التى تريد أن تجعل هذا الفكر مجرد امتداد لغيره سواء عن حسن قصد أو سوء قصد •

٢ — لا تعارض مطلقا بين أصالة الفكر ومعطيات الابداع ، فالابداع ما هو الا نشدان الجديد بتحقيقه أو بمواصلة الطموح اليه ، ولابد أن يكون كل جديد مسبوقا بقديم أيا كان هذا القديم ، فليس الابداع نشوءا من لا شيء ولكن لابد له من أسس وقواعد يقوم عليها وجذور يستمد منها مقومات نجاحه •

٣ — لا يمكن بحال من الاحوال كذلك اعتبار الابداع متعارضا مع التأثر بثقافات وبتيارات خارجية • فالابداع الذى هو فى اطار الاصالة تزداد قدرته على العطاء من خلال استيعاب كامل لمعطيات الحضارات والثقافات الاخرى الماضية والمعاصرة • فليس من معانى الابداع فى الفكر الانعزال عن حركة الفكر العالمى والانكفاء على الذات • ان الابداع معادلة بين وضوح الشخصية الاسلامية فى هذا الفكر والاخذ من الثمار الناجحة للحضارات والثقافات الاخرى •

ويطلعنا التاريخ على أن هذا الفكر الاسلامى عندما لم يواكب ثقافات الاخرين سكن وجمد وتخلف ، ساعد على ذلك عدم وضوح الهوية الاسلامية أصلا من الداخل فى الوقت نفسه •

٤ ـ ان بعض النماذج (الابتداعية) التى حاولت أن ترسم لنفسها طريقا غير اسلامى لم يكتب لها النجاح ذلك أنها حاولت أن تنطلق من ركائز غير اسلامية بل هى متعارضة مع العقيدة الاسلامية كل التعارض (الشطح والفناء فى ذات الباقى مع ما يلزم عنه من أقوال وأفعال ـ القول بقدم العالم وبالتساوق الزمانى بين الله والعالم ـ التجسيم المزرى وما يلزم عنه من نتائج وغير ذلك من النظريات والافكار التى تتعارض مع العقيدة شكلا ومضمونا مهما حاول أصحابها ـ أو من يدافع عنهم ـ التبرير والايضاح •

أهـــم المراجـــع

١ ـــ ابن تيمية (تقى الدين أحمد) : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية طبعة بولاق ١٣٢١هـ •

٢ ـــ ابن تيمية : الرد على المنطقيين ـــ دار المعرفة للطباعة والنشر ـــ بيروت •

٣ ـــ ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ١ تحقيق محيى الدين عبد الحميد وحامد الفقى ـــ القاهرة ١٩٥ •

٤ ـــ ابن سينا (أبو على الحسين) : الاشارات والتنبيهات ـــ تحقيق د• سليمان دنيا دار المعارف ١٩٥٨ •

٥ ـــ ابن سينا : الشفاء جـ٢ الالهيات مراجعة د• مدكور ـــ الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٦٠ •

٦ ـــ ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ط• ثانية طبعة محيى الدين الكردى ـــ القاهرة ١٩٣٨ •

٧ ـــ أبو ريان (د• محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ أرسطو طبعة الاسكندرية ـــ ١٩٦٧ •

٨ ـــ اقبال (د• محمد) : تجديد التفــكير الدينى ترجمة عباس محمود ـــ القاهرة ١٩٥٥ •

٩ ـــ البهى (د• محمد) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ـــ دار الفكر ـــ بيروت ١٩٧٢ •

١٠ ـــ التلمسانى (أبو عبد الله المالكى) : مفتاح الوصول الى علم الاصول طبعة تونس ١٣٤٧هـ •

١١ ـــ السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ـــ طبعة دار الشعب ١٣٨٠هـ •

١٢ ــ السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام ــ نشر د. النشار ١٩٤٧ .

١٣ ــ الشوكانى (أبو عبد الله) : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ــ طبعة القاهرة ١٣٤٧هـ .

١٤ ــ العقيقى (نجيب) : المستشرقون جـ١ طبعة دار المعارف ١٩٦٤

١٥ ــ الغزالى (أبو حامد) تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ط. ثانية دار المعارف ١٩٥٥ .

١٦ ــ الغزالى : احياء علوم الدين جـ١ طبعة ادر الشعب .

١٧ ــ الغزالى : معيار العلم ــ طبعة القاهرة ١٣٤٦هـ .

١٨ ــ الغزالى : المستصفى فى علم الاصول ــ تحقيق مصطفى أبو العلا ــ القاهرة ١٩٧١ .

١٩ ــ الملطى (أبو الحسين) : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ــ الاستانة ١٩٣٦ .

٢٠ ــ الاسفرائينى (أبو مظفر) : التبصير فى الدين تحقيق زاهد الكوثرى طبعة القاهرة ١٩٤٠ .

٢١ ــ الاشعرى (أبو الحسن) : استحسان الخوض علم الكلام ــ نشرة مكارثى بيروت ١٩٥٣ .

٢٢ ــ النشار (د. على) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ــ دار المعارف ١٩٦٥ .

٢٣ ــ النشار : نشأة الفكر الفسفى فى الاسلام جـ١ الطبعة الخامسة ١٩٧١ .

٢٤ ــ أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية مكتبة الانجلو المصرية ط. ثالثة القاهرة ١٩٧١ .

٢٥ — أمين : رائد الفكر المصرى مكتبة الانجلو المصرية — القاهرة ١٩٥٥ .

٢٦ — بدوى (د. عبد الرحمن) : شهيدة العشق الالهى .

٢٧ — بدوى : شطحات الصوفية ط. ثانية وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٦ .

٢٨ — بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى الهجرى — الكويت ١٩٧٥ .

٢٩ — جولد تسهير (أجناس) : العقيدة والشريعة فى الاسلام — ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين — دار الكتاب المصرى ١٩٤٦ .

٣٠ — حلمى (د. محمد مصطفى) : الحياة الروحية فى الاسلام — الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ .

٣١ — صبحى (د. أحمد) : فى علم الكلام — مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٨ .

٣٢ — صبحى : التصوف ايجابياته وسلبياته — مقالة بمجلة عالم الفكر — الكويت ١٩٧٥ .

٣٣ — عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية القاهرة ١٩٤٤ .

٣٤ — عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام دار المعارف ١٩٦٣ .

٣٥ — موسى (د. محمد يوسف) : القرآن والفلسفة — القاهرة ١٩٥٨ .

كتب تاريخ الفرق

دراسة نقدية مقارنة

مقدمة

يكاد يتميز الفكر الاسلامى بخاصية هامة ألا وهى تسجيل تفصيلاته من خلال مفكرين تجاوزوا نطاق الخصوصية الى العمومية ممن يمكن أن نطلق عليهم (كتاب الفرق) أو مؤرخى الفرق) • ولعل هؤلاء المؤرخين ليسوا على قلب رجل واحد ، وإنما تتعدد طرائقهم فى عرض مذاهب الفرق وتختلف أساليبهم فى الصياغة والتناول • ومن هنا كان أمامنا سجل عظيم نقلب فى صفحاته ونتخير منه نماذج ممثلة لتلك الاساليب المختلفة • ونحاول من خلال هذه الدراسة التى بين أيدينا أن نقترب من هذه النماذج تحليلا ونقدا ومقارنة عسانا نقف على الدوافع والمنهج والاساليب التى كانت وراء كل كتاب فى صياغته وطريقة عرضه • وتتسع دراسة الفرق والمذاهب والعقائد حيث تتناولها معظم كتب التاريخ الاسلامى أو لنقل تاريخ الحضارة الاسلامية بوصف الفكر شعبة رئيسية من شعب الحضارة • ومن هنا فاننا نلاحظ فى كتب التاريخ الاسلامى تعريجا الى دراسة الفرق الاسلامية والمذاهب بوصفها (تاريخا) ، أما نحن فى هذه الدراسة فنهتم بتناول الفكر الاسلامى ذاته من خلال صياغة (ذاتية) ، أى من خلال أناس منتمين الى هذا الفكر أو ذاك • ولما كان كل كتاب من هذه الكتب عنوانا على مؤلفه وانتمائه المذهبى وعصره وبيئته ، جاز لنا أن نعتبر كل واحد من تلك المؤلفات موسوعة فى ذاتها تترجم للمصنف وللفكر وللعصر • ومن خلال العرض يمكننا أن نحكم ونقارن ونوضح مدى التلاقى ان كان هناك تلاق أومدى التعارض لو كان هناك تعارض •

وتنقسم هذه الدراسة الى جزئين نتعرض فى الجزء الاول منهما الى دراسة كتب (تاريخ الفرق) المتخصصة أو لنقل الخاصة وأعنى

بها تلك الكتب التى تقصر اهتمامها على دراسة فرقة بعينها أو مذهب بعينة محاولة توضيح أبعاد هذا المذهب والقاء الضوء عنيه • وتأتى الدراسات من هذا النوع عادة من خلال (رجل) ينتمى الى المذهب ذاته ، اعتنقه فكرا وتشربه دراسة وتحليلا وعايشه انتماء • ولعلنا فى هذا الجزء الاول نحاول القاء الضوء على هذا المذهب أو ذاك فى عجالة من خلال هذا (المفكر المؤرخ) • ويقع اختيارنا على كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى كممثل لتيار الفكر الشيعى وكتأريخ لهذا الفكر • أما كتاب (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى فهو الذى يوضح لنا أبعاد الفكر الاعتزالى تحليلا وتوضيحا • ويأتى كتاب (طبقات الصوفية) لابى عبد الرحمن السلمى بيانا بالتصوف والصوفية من حيث استعراض فرقهم وعصورهم وأذواقهم ومواجيدهم ثم نختتم هذا الجزء الأول من الدراسة بتناول كتاب (لمع الادلة فى قواعد أهل السنة والجماعة) للجوينى ومن خلاله نتبين أهم ملامح الفكر الاشعرى وحدوده ومعالمه أما الجزء الثانى فنتعرض فيه لبعض النماذج التى تؤرخ للفكر كل الفكر ، وللفرق كل الفرق ، فنحاول الوقوف على محتوى كل كتاب والاسلوب المتبع فى كتابته والمنهج الذى سلكه صاحبه من حيث الصياغة •

فنلقى الضوء على كتاب (مقالات الاسلاميين) لابى الحسن الاشعرى ، وكتاب (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادى ، وكتاب (الفصل فى الملل والاهواء والنحل) لابن حزم الاندلسى ؛ ثم أخيرا كتاب (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى • ولقد راعيت فى اختيار هذه الكتب سواء منها التى تؤرخ لفرقة بعينها أو التى تؤرخ لعدة

فرق أن تكون مجرد نماذج (ممثله) لان المقام لا يمكن أن يتسع لعرض كتب الفرق كلها على كثرتها • كما راعيت أن يوجد عنصر (التنوع) — خاصة بصدد دراسة الفرق الخاصة — حيث أذكر كتابا ممثلا لهذا الفكر بعينه يتميز بسمة الخصوصية التى تميز كل فرقة عما سواها • أما بصدد كتب الفرق (العامة) فكان معظم الكتاب أشاعرة ويأتى بيان ذلك أثناء عرضى لهذه الكتب • وفى النهاية يمكن القول : ان تناولى لهذا (الكتاب) أو ذاك بمقدار ما يثير من قضايا، وما يطرح من وجهات نظر ، وما يسجل من أفكار ومذاهب • ويأتى بعد ذلك تقويمنا ونقدنا للكتاب بكل ما يثير وما يطرح •

الجـــزء الأول

الـــكتب الخاصـــة

قضـــايا .. ودلالاتهـــا

أولا

فــــرق الشــيعة

لأبى محمد الحسن ألنوبختى

دراســـــة فى قضايا التشيع

عن المؤلف وظروف نشأته :

أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى من أعلام القرن الثالث الهجرى يعد من المؤرخين القلائل الذين عايشوا تلك الفترة الزمنية من خلال التشيع • ونلاحظ أن إزدهارا اسلاميا عظيما عاشته تلك السنوات ابتداء من القرن الثالث الهجرى ووصولا الى أوجه فى القرن الرابع • فلقد كانت هذه الشخصية اذن نتاج عصر من عصور المد الحضارى الذى تجسد فى اكثر من شعبة من شعب علوم الدين والفكر والثقافة والطبيعة وما الى ذلك • الرجل اذن يعد نموذجا ممثلا لرجالات فترة عبقرية من فترات الحضارة الاسلامية بصفة عامة •واذا كان للظروف العامة مكانا وزمانا دور هام فى تشكيل ثقافة وفكر شخصية ما ، فان للظروف الخاصة أو القريبة أو المباشرة دورا لا يقل أهمية مالم يزد "•

فيذكر محقق الكتاب الذى نحن بصدده للنوبختى أنه اذا صحت الوراثة الطبيعية بين الابناء والاباء وأن الولد يستورث عمودية فى المواهب الطبيعية كما يستورثها فى الشريعة ، وأن المرء أنموذج من أبوية وعصارة من والديه ، فالحسن بن موسى ابن كبرياء قد ورث مجد أجداده وعلم آبائه وثقافة أعمامه وأخواله وشرف عائلته ومآثر كلالته وقد أثنى عليه شيوخ الطبقات وزكاة الثقاة •

فيقول عنه العلامة الحلى : « الحسن بن موسى النوبختى• «شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه فى زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها» ويقول عنه الشيخ الطوسى : انه متكلم فيلسوف وكان اماميا حسن الاعتقاد ثقة » • ويذكر عنه الخوانسارى فى (روضات الجنات) أنه كان من أفاضل رأس الثلاثمائة الهجرية » •

واذا كنا قد أوضحنا أن الرجل كان نموذجا شاهدا على عبقرية الزمان فى القرن الثالث من الهجرة ، فانه فى الوقت عينه شاهد على عبقرية المكان حيث نشأ وعاش ببغداد وكانت اذاك حاضرة مـن حواضر العالم الاسلامى بصفة عامة والدولة العباسية بصفة خاصة . واذا جاز لنا أن نصف بغداد فى تلك الأونة بكلمات قلائل لنقل انها عاصمة الحضارة الاسلامية آنذاك هذا عن الرجل زمانا ومكانا فماذا عنه انتماء واعتقادا ؟ . الحقيقة أن النوبختى كان شيعى القلب والقالب ، عايش وقرأ وسمع وتحدث وتفهم وكتب محللا ومؤرخا ومصنفا . وكان تشيعه الامامى آخذا بزمام قلبه وعقله وغلب عليه وان كان هذا لم يحل دون عرض جذاب ودقيق لبقية طوائف الشيعة على ما سنرى . وربما دفع كل هذا لان يقول الشيخ هبة الدين الحسينى الشهر ستانى عنه فى مقدمة الكتاب قيد الدارسة : « يسرنا جدا وجود مؤلف فى فرق الشيعة وزعمائها ومقالاتها وآرائها منذ عصر الامام على بن أبى طالب (عليه السلام) حتى القرن الثـالث الهجرى بقلم علامة بحاثة ثقة خبير بعلوم الاوائل وآراء المذاهب والفرق مثل الشيخ أبى محمد الحسن بن موسى النوبحتى » .

ومن معاصرى النوبختى كل من ثابت بن قرة ت ٢٨٨هـ واسحاق بن حنين ت ٢٩٨هـ وأبو عثمان الدمشقى . ويلاحظ المؤرخون أن صحبة هؤلاء للنوبختى تعد دليلا على بقائه الى حدود هذا التاريخ ، سيما وأنه صنف الرد على أبى القاسم البلخى شيخ المعتزلة المتوفى ٣١٧هـ . أما أهم مصنافى النوبختى فهى على الوجه التالى :

١ ــ الاراء والديانات .

٢ ــ اختصار الكون والفساد لارسطاطاليس .

٣ ــ الارزاق والاجال والاسعار .

٤ — التنزية وذكر متشابه القرآن .

٥ — التوحيد وحدوث العــلل .

٦ — الرد على اصحاب التناسخ .

٧ — الرد على أبى الهذيل العلاف فى أن نعيم أهل الجنــة منقطــع .

٨ — الرد على أهل المنطق .

٩ — الرد على الغــــلاة .

١٠ — الرد على من قال بالرؤية للبارى عز وجل .

١١ — الرد على المجسمة .

١٢ — الخصوص والعموم .

١٣ — مجالسة مع أبى القاسم البلخى .

١٤ — فرق الشيعة .

بيان تحليلى (الكتاب : قضايا وتداعيات) :

(النشأة ـــ الاحقية ـــ التفرق)

بعد أن ألمحنا الى شخصية الكاتب فلنصل اذن الى تحليل الكتاب الذى نحن بصدده ألا وهو (فرق الشيعة) ذلك الذى يذكر فيه مؤلفه أن « فيه مذاهب فرق أهل الامامة وأسماؤها وذكر آهل مستقيمها واختلافها وعللها » (١) •

يقع الكتاب فى حوالى مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط مضافا اليها ملحق بأسماء الاعلام والبلدان •

ويعد هذا الكتاب الذى بين أيدينا واحدا من أهم الكتب التى تؤرخ للفكر الشيعى وتوضح أهدافه ومراميه • ونلاحظ أن المنهج الذى سلكه النوبختى فى صياغة هذا الكتاب يعتبر منهجا قائمـــا على الوصف والتحليل على أساس تاريخى وذلك على نحو من الدقة يجعله يرقى لان يكون وثيقة كبرى من وثائق المذهب الشيعى أو لنقل المذاهب الشيعية • ويصف لنا النوبختى منهجة قائلا : «وقدذكرنا فى كتابنا هذا ما يتناهى الينا من فرقها وآرائها واختلافها وما حفظنا مما روى لنا من العلل التى من أجلها تفرقوا واختلفوا وما عرفنا فى ذلك من تاريخ الاوقات » (٢) •

السمة الاولى التى تصادفنا فى الكاتب والكتاب اذن هى دقة الرواية واعتماد الخبر بالتمحيص والتحليل • وتتأكد هذه السمة

---

(١) فرق الشيعة : المقدمة ، صححه وعلق عليه : السيد محمد صادق ال بحر العلوم المطبعة الحيدرية ـ النجف ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م •

(٢) ن • م ص ٢ •

أخرى تجعل من صاحب الكتاب أساسا يرجع اليه ألا وهى الموضوعية فى عرض أفكار فرق الشيعة خاصة بمقارنتها بغيرها من أفكار الفرق الاخرى فى أول الكتاب ، فكتابته اذن يمكن أن نستبعد معها كثيرا من التشكك • والنوبختى يبدأ كتابه بذكر الاحداث التى تأدت بالامة الى أن تتفرق الى أهل سنة وشيعة ، حيث يذكر أن فرق الامة من الشيعة قد اختلفوا فى الامامة ، وأن اختلافهم هذا كان سياسى الدافع فكرى أو لنقل مذهبى المنتهى •

وقبل أن نلقى الضوء على بعض الفرق ممن جاء ذكرهم فى هذا الكتاب نريد أن نستعرض وجهة نظر المحقق فى تلك الفرق حيث يقول : « ان الفرق المذكورة فى هذا الكتاب قد انقرضت فى الاكثر وبادت أنباؤها وتشتت آراؤها وطويت فى سجل الزمان وصارت فى خبر كان ولما لم يبق منها اليوم الا ثلاث ــ الزيدية والامامية الاثنى عشرية والاسماعيلية ــ انضوى تحت ألوية هذه الثلاث جل أبناء الفرق الغابرة وذابت مقالاتها بطبيعة الزمان وتطورت بحسب مقتضيات الاعصار والامصار ثم بقيت بالرغم من تبدل الثقافة وتطور العلوم ويذكر النوبختى أن الشيعة هم فرقة على بن أبى طالب (عليه السلام) (*) المسمون بشيعة على فى زمان النبى ﷺ ، وآله وبعده معروفون بانقطاعهم اليه والقول بامامته •

---

(٣) المقدمة •

(*) بقول تعالى : « فاستغاثة الذى من شيعته على الذى من عدوه » (القصص ــ ١٥) ويقول عز وجل : « وان من شيعته لابراهيم » (الصافات ــ ٨٣) • وشيعة الرجل فى اللغة هم أتباعه وأنصاره ، والفرقة على حدة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث وقد غلب هذا الاسم على من يتولى عليا وأهل بيته حتى صار اسما لهم والجمع أشياع • ويذكر الاشعرى انما قيل لهم الشيعة لانهم شايعوا عليا رضوان الله عليه ، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ • (الاشعرى : مقالات الاسلاميين جا ص ٦٥) •

ويؤكد النوبختى أن هناك أركانا أربعة للتشيع فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم كالتالى (٤) :

١ — المقداد بن الاسود ، وهو من الاركان الاربعة وكان ممن شهد بدرا وما بعدها من المشاهد وأبلى بلاء حسنا . وتوفى بالجرف على بعد ثلاثة أميال من المدينة عام ٣٣هـ فى خلافة عثمان بن عفان وهو ابن سبعين سنة وحمل على الرقاب ودفن بالبقيع .

٢ — سلمان الفارسى ، وهو أيضا أحد الاركان الاربعة وكنيته أبو عبد الله ، كان أول مشاهده الخندق وشهد بقية المشاهد وفتوح العراق وتوفى بالمدائن عام ٣٦ أو ٣٧هـ .

٣ — أبو ذر بن جندب بن جنادة الغفارى ، وكان واحدا من هؤلاء الاركان الاربعة وهو الزاهد المشهور الصادق اللهجة بشهادة النبى ﷺ ، وكان خامس من أسلم . توفى بالربذة سنة ٣١هـ أو ٣٢هـ وصلى عليه ابن مسعود ثم مات بعده فى نفس العام .

٤ — عمار بن ياسر، وهو واحد من هؤلاء الاركان الذين تحدث عنهم النوبختى ، هاجر الى المدينة وشهد المشاهد كلها ، وقيل انه مات سنة ٨٧هـ عن ٩٣ عاما .

ويوسع النوبختى من دائرة الشيعة حيث يذكر أن كل من وافقت مودته مودة على هم أول من سمى باسم الشيعة من هذه الامة ، لان اسم التشيع قديم : شيعة ابراهيم وشيعة موسى وشيعة عيسى والانبياء صلوات الله عليهم أجمعين (٥) .

---

(٤) فرق الشيعة : ص ١٨ .

(٥) ن . م ص ١٨ .

وثمة مقولة أساسية يقابلنا بها النوبختى فى طوائف الشيعة بصفة خاصة وبقية الفرق الاسلامية بصفة عامة ألا وهى التعدد والتشعب أو لنقل التشتت • وربما كان السبب الرئيسى فى هذا التعدد والتشتت هو اختلاف الفهم ووسيلة التعبير بالنسبة لبعض قضايا الدين ومفاهيمه وتصوراته •

يقول النوبختى عن كل أولئك : « انهم فرق كثيرة يطول ذكرها يؤثمون بعضهم فى الامامة والاحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين ويكفر بعضهم بعضا » (٦) ويستعرض النوبختى فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا المقدمات التاريخية والدينية والسياسية لظهور التشيع عموما ولتشعبه الى فرق وطوائف بصفة خاصة •

ويمكن أن نستشف من خلال استعراض الكتاب للتشيع وظهوره وعمن ينطبق عليهم هذا الوصف ، أن التشيع — وهو اسباغ الحق الالهى أو الاسلامى على امامة على — هو السمة التى تجمع فرق الشيعة التى انبعثت كلها من أصل واحد ثم تشعبت بها الطرق وتقطعت ببعضها الاسباب •

ولعلنا نحاول فى هذا البيان التحليلى لموضوع الكتاب أن نناقش بعض الظروف العامة حول نشأة التشيع عموما وكيف تشعب من بعد ، وهل كان هذا التشعب فى فرق التشيع طبيعيا ينسجم مع المسار المذهبى لدى الفرق الكلامية الاخرى أم أنه جاء بدعا وغريبا عن هذا السياق ؟ لقد ذكرت أن النوبختى قد أوضح أن ارهاصات التشيع قد ظهرت ابان زمن الرسول ﷺ فى هؤلاء الاعلام الذين ذكرنا وغيرهم ، ولكن بالرغم من هذا فان النوبختى يعتبر ظهور

---

(٦) ن • م ص ١٧ •

التشيع ظهورا كاملا كمذهب متسق الابعاد وكنسق متكامل الملامح لم يكن الا بعد وفاة الرسول ﷺ (٧) ٠

ولعل النوبختى فى اتجاهه هذا قد شاركه كثير من مؤرخى الفرق والكتاب ومن أشهر أولئك ابن خلدون (٨) ٠ أما الذين يذهبون الى أن التشيع نشأ مكتملا فى زمن الرسول الكريم نفسه فمن اشهر هؤلاء الفقيه الشيعى المتأخر الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء الذى تابعه كثـــيرون فى مقولته تلك ومن بينهم الأستاذ أحمـــد أمين (٩) ٠

ويفرق آخرون بين التشيع بمدلوله الروحى أو العقـــائدى والتشيع بمدلوله السياسى ويرى هؤلاء أن التشيع بمدلوله الروحى كان موجودا زمن الرسول ﷺ ، أما التشيع بمدلوله السياسى فلم يلبث أن ظهر بعد وفاة الرسول الكريم (*) ، يؤيد ذلك قرائن كثيرة

---

(٧) انظر الكتاب ص ٣ ٠

(٨) انظر ، العبر جـ٣ ص ١٧١ ٠

(*) الحقيقة ان مسالة انتشار التشيع ابان زمن الرسول الكريم مسالة مردودة لعدة أسباب منها أن الرسول ﷺ كان بين ظهرا فيهم وهو القدوة والاسوة الحسنة والمعلم والقائد ومن ثم يتلاشى بجواره أى معنى قيادى ، وكيف لا وعلى بن ابى طالب نفسه كان تلميذا فى مدرسة الرسول ٠ ومن ناحية أخرى فان الدين الاسلامى نهى عن التحزب والتعصب (والتشيع صورة من ذلك) واعلن القران الكريم « ان الدين عند الله الاسلام » ولا فرق فى الاسلام بين هاشمى أو قرشى أو تيمى ولا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى ، ونتساءل كذلك عن هؤلاء الصحابة الذين قيل عنهم انهم أركان التشيع الاول هل كان احد منهم يضمر أو يظهر كراهية لعثمان مثلا أو لابى بكر خاصة وأن أبا بكر هو الذى عتق عمار بن ياسر واستخدمه بعد ذلك أميرا ٠ هكذا لم يكن هنالك تشيع روحى ولاسياسى بين يدى النبـــوة ٠

منها أن هؤلاء الاركان الاربعة الذين سبق ذكرهم وهم سلمان الفارسى وأبو ذر الغفارى وعمار بن ياسر والمقداد بن أسود كان تشيعهم يعرف عنهم فى زمن الرسول الكريم • ويذكر ابن حجر العسقلانى أن النبى ﷺ خاطب عليا بن أبى طالب بقوله : ياعلى أنت وأصحابك فى الجنة (١٠) •

ومما يوضح التشيع الشديد عند هؤلاء فى جميع أدوار حياتهم أن أحدهم وهو عمار بن ياسر قال بعد أن انتهت الخلافة الى عثمان مخاطبا الناس : « يامعشر قريش ، أما اذا صرفتم هذا الامر (ويعنى الخلافة) عن أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما أنا بآمن من أن ينزعه الله فيضعه فى غيركم كما نزعتموه من أهله ووضعتموه فى غير أهله » •

وقال المقداد بن أسود فى نفس المجلس : « ما رأيت مثل ما أوذى به أهل هذا البيت بعد بينهم ، فقال له عبد الرحمن بن عوف ما أنت وذاك يامقداد ؟ فقال : انى والله لاحبهم بحب رسول الله ﷺ وأن الحق معهم وفيهم » (١١) •

أما عن أبى ذر الغفارى فقد نسب اليه قوله : « ••• والعترة الهادية ، الذرية الطاهرة من محمد ، والصديق الاكبر على بن أبى طالب » •

---

(٩) انظر ، أصل الشيعة واصولها ص ٨٧ ، وضحى الاسلام ج٣ ص ٢٠٩

(١٠) ابن حجر المكى : الصواعق المحرقة ـ طبعة مصر ص ١٥٩ ١٣٧٥هـ
وانظر أيضا أصل الشيعة ص ٨٧ •

(١١) المسعودى • مروج الذهب ج١ ص ٤٤٠

(*) ن • م ص ٢٤٠ •

يؤكد كل ذلك أن التشيع بمدلوله الروحى — كما يتمثل من هؤلاء وغيرهم — أسبق من التشيع السياسى الرسمى الذى كان مواكبا لمسألة الامامة أو الخلافة مما سنعرض له فيما بعد ، بل لقد توفى سلمان الفارسى (ت ٣٧هـ) وأبو ذر الغفارى (ت ٣٢هـ) قبل تولى على للخلافة • •

يقول الدكتور كامل الشيبى : لقد مضى اصحاب على فى حياتهم على الاخلاص لفكرة الاسلام الاولى التى بنيت فى أرواحهم وفاضت على ألسنتهم وخلقهم وطراز معيشتهم • فان التشيع فى معدنه هو التيار المعارض لصب الاسلام فى قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الاولى ، وأن الشيعة الاوائل قد قاوموا سياسة المصالح واقتناص الفرص التى طبقها المجتمع الاسلامى بعد وفاة النبى مباشرة حتى بلغت فى حياتهم أسوا ما رأوا أيام معاوية • وهكذا فان التشيع قد عاصر بدء الاسلام باعتباره جوهرا له وأنه ظهر كحركة سياسية بعد أن نازع معاوية عليا على الامارة وتدبير شئون المسلمين وهو الخلفية الشرعى • ويبقى أن تبلور الحركة السياسية تحت اسم (الشيعة) كان بعد مقتل الحسين مباشرة • يمكن القول اذن ان التشيع كان تكتلا اسلاميا ظهرت نزعته أيام النبى ﷺ وتبلور اتجاهه السياسى بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح بعد مقتل الحسين (١٢) •

لقد سبق أن ذكرت أن التشيع اتخذ واجهتين احداهما روحية والاخرى سياسية وقلت ان الصورة الروحية للتشيع أسبق من

---

(١٢) انظر ، الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٧ جـ١

الصورة السياسية ولكن من ذا الذى ينكر الدور الذى لعبه الجانب السياسى فى ابراز التشيع فى صورته المتكاملة • ولعل مسألة الامامة هى التى يمكن أن نرد اليها ليس التشيع فقط بل أن نرد اليها — فضلا عن غيرها من الاسباب — الجانب الكلامى للفكر الاسلامى •

يقول أبو الحسن الاشعرى : ان أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الامامة (١٣) •

ويذكر ابن خلدون فى مقدمته « أن الامامة ليست من مصالح العامة التى تفوض الى نظر الامة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبى اغفالها (**) • وتفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر » •

وسبق أن ذكرت كيف كان الاختلاف حول النشاة فى التشيع ولكن ظل ظهور التشيع — سواء كان فى زمن الرسول ﷺ أو بعده — مدينا الى عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية (*) •

---

(١٣) مقالات الاسلاميين جا ص ٣٩ •

(**) لقد تجاوز ابن خلدون هنا وكأنه يريد أن يقول انه ما كان ينبغى أن يترك الرسول المسالة معلقة هكذا ! وفى تصورى أن الرسول ﷺ حتى وان كان لم يستخلف أحدا من بعده أو ينص على ذلك فان هذا انما كان لحكمة ولم يكن عن قصور فى التحسب للنتائج ، فالمسألة متروكة للمسلمين أن يتشاوروا ويجتهدوا ويستقروا — فى ضوء ما عرفوه عن الرسول ﷺ — على اختيار خليفته وامام المسلمين من بعده •

(*) لاحظ كيف أن عددا من فقراء المسلمين كانوا أكثر الناس تمسكا باهداب التشيع •

ولم تكن الموالاة لعلى هى الدافع الاوحد لنشأة التشيع بل انه لما اشتدت المظالم على أولاد على فى عهد الامويين وكثر نزول الاذى بهم ثارت دفائن المحبة لهم وهم ذرية رسول الله ﷺ ورأى الناس فيهم شهداء الظلم فاتسع نطاق المذهب الشيعى وكثر أنصاره ويوضح لنا الاستاذ أحمد أمين فى كتابه (ضحى الاسلام) كيف كان التشيع فيذكر أن حزب الشيعة ككل حزب ينضم اليه المخلص لمبادئه ، ومن يرى المنفعة فيه • فلقد تشيع قوم ايمانا بأحقية على للخلافة وولده ، وتشيع قوم كرهوا الحكم الاموى ثم العباسى لانهم ظلموا منه ، أو أن قوما من قبائل العرب تعصبوا للامويين فكان العداء القبلى يتطلب أن يكون خصومهم فى الجانب الاخر ، وتشيع كثير من الموالى لانهم رأوا الحكم الاموى حكما مصبوغا بالارستقراطية العربية وأن الامويين لم يعاملوهم معاملتهم للعرب ولم يعدلوا بينهم ، فاضطروا بحكم الطبيعة البشرية أن يؤيدوا — ولو سرا — من عادوهم ولا أعدى لهم من الشيعة •

وتشيع قوم من الفرس خاصــة لانهم مرنوا أيام الحــكم الفارسى على تعظيم البيت المالك وتقديسه وأن دم الملوك ليس من جنس دم الشعب ، فلما دخلوا الاسلام نظروا الى النبى ﷺ نظرة كسروية ونظروا الى أهل بيته نظرتهم الى البيت المالك ، فاذا مات النبى ﷺ فأحق الناس بالخلافة أهل بيته • وهكذا اعتنق التشيع طوائف مختلفة لاسباب مختلفة ، بل اعتنقه أيضا قوم أسوأ من هؤلاء ، قوم أرادوا الانتقام من الاسلام فتظاهروا بالغلو فيه خبيثة ومكرا ، ومن ضروب الغلو ، الغلو فى التشيع (*) وهذا أمر طبيعى

(*) الغلاة — فيما يذكر الشهر ستانى — « هم الذين غلوا فى حق ائمتهم =

فى كل ضرب ففيه دائما المخلص والمدلس ، ومن يعتقده دينا ، ومن يراه جلبا لمصلحة وتحقيقا لغاية (١٤) •

هكذا كان التشيع مجالا خصبا لتيارات متعارضة اجتمعت على التشيع وان كانت قد اختلفت بين محبة خالصة لوجه الله وشفقة ، وانتقام من خصم ، ورياء وتملقا ، وتشفيا من عقيدة بضربها فى استقرارها • ولكن للاسف الشديد جمعت كل هؤلاء كلمة (شيعة) وان كانت الدراسات المختلفة حاولت وتحاول دائما تمحيص عقيدة كل فريق حتى يتميز الطيب من الخبيث وان كان هذا ليس بالامـر الهـين •

نأتى الان الى تناول القضية الثانية التى يثيرها كتاب (فـرق الشيعة) للنوبختى ألا وهى قضية (الاحقية) أو الافضلية • لماذا كان على كرم الله وجهه — دون غيره من الصحابة — هو الأحق بهذا

=

حتى أخرجوهم من حدود الخليقية وحكموا فيهم باحكام الالهية » الشهرستانى : الملل والنحل جا ص ١٥٥) •

وهم• فيما بذكرالاشعرى سموا بغالية الشيعةلانهم غلوا فى علىوقالوا فيه قولا عظيما وهم خمس عشرة فرقة منهم : البيانية والجناحية والحربية والمغيرية والخطابيـة ••• الخ (الاشعرى : مقـالات الاسلاميين جا ص ٦٦ وما بعدها)

ويقول فيهم الشيخ المفيد : « والغلاة من المتظاهرين بالاسلام الذين نسبوا أمير المؤمنين والائمة من ذريته •• الى الالوهية والنبوة ، ووضعوهم من الفضل فى الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه ، والغلاة ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار » •

(الشيخ المفيد : تصحيح الاعتقاد ط• ثانية ص ٦٣ طبعة تبريز ١٣٧١هـ) •

التشيع سواء من معاصريه أو من اللاحقين له • ونتساءل مع الدكتور أحمد صبحي : ما معنى أن يدين قوم بموالاة على الى يومنا هذا ويرون أحقيته بالخلافة بعد النبى ويجعلون امامته عقيدة لهم قد يلحقها البعض بالشهادتين (*) بل لقد خلع بعض الغلاة عليه صفة القداسة ووصلوا فى التشيع له الى حـد التالية •

ويذكر الدكتور أحمـد صـبحى بدايـة أنه ينبغى التفرقـة بين ما قيل فى أحقية على ووجوب موالاته تبريرا وما كـان منها تعليلا ، أما ما كان تبريرا فذلك الحشد الهائل من الايات والاحاديث التى سـاقها الشيعة لبيـان أحقيته بالامامة وأفضليته على سـائر الصحابة • لقد والوه أولا ثم التمسوا لتبرير الموالاة أدلة سمعية جاء بعضها متعسفا ومنكرا من سائر المذاهب ، وأما ما كان تعليلا فيتعلق بوقائع تاريخية وخصال شخصية لا سبيل الى انكارها أو تحويرها »(١٤) • أما عن الوقائع التاريخية والخصال الشخصية المتعلقة بأفضلية على بن أبى طالب ومن ثم أحقيته فى الخلافة والامامة ، فأهمها عامل القرابة فعلى هو ابن عم النبى ﷺ ، ولقد تكفل النبى بعلى حين أصاب القحط قريشا فتربى على فى بيت النبوة وشب ملازما له مقتفيا أثره ولم يتـلق أية تربية من بيت آخر ، فكـان أول الناس اسلاما وهو ابن سبع أو تسع سنين •

ومن بين جميع بنات النبى ﷺ لم تبق له ذرية الا من صلب على ، ومن ثم كان للوراثة دورها فى نظرية الامامة بمفهومها الشيعى، وقد التمس الشيعة لتأكيد هذا الدور انتقال التراث الروحى لكثير من

---

(١٤) أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ٣ ص ٢٠٩

(*) حيث تذهب بعض فرق الشيعة الى اضافة عبارة : على ولى الله الى الاذان بعد الشهادتين •

الانبياء فى ذرياتهم (١٦) • وذلك من خلال قوله تعالى : « ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب » (الحديد — ٢٦)•

ولم تكن القداسة التى خلعت على على لصلة رحم بالنبى فحسب بل لسيرته الشخصية فى سموها وفضائله وعلمه • فهو الشجاع العالم العادل الحازم الفقيه ، فلقد شارك فى الغزوات كلها الا غزوة تبوك التى عوض عن عدم الخروج اليها بأن كرمه الرسول ﷺ بأن جعله نائبا عنه فى المدينة • وفى الغزوات التى خرج فيها كان ذا شجاعة واقدام كبيرين خاصة فى غزوة خيبر ، حيث حاصر المسلمون الحصن تسعة عشر يوما ولكنهم عجزوا عن اقتحامه الى أن قال الرسول ﷺ : « لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار » حتى بات كل صحابى يتمنى أن يكون ذلك الرجل المقصود ، ثم سلم النبى الراية لعلى فاقتحم الحصن بعد أن اقتلع بابه •

وأما من صور عدله أن فقد مرة بيضته فى الحرب ووجدها فى يد يهودى فتعرف عليها وكان على اذاك أميرا للمؤمنين واختلف مع اليهودى حول حق امتلاكها فاتفقا على اللجوء الى القضاء وحينما ذهبا الى القاضى قام له القاضى وقال له ما مسألتك يأمير المؤمنين بينما لم يعر الرجل الاخر اهتماما ، وهنا غضب على وقال للقاضى أنت لم تعدل فى الاولى فكيف ستعدل فى الثانية ونحاه وأمر بقاض غيره كى يفصل فى المسألة •

---

(١٥) انظر د• صبحى : الزيدية ص ٢٩ — ٣١ •
(١٦) الموسوى القزوينى : أصول المعارف ص ١٩٥ •

أما عن علمه وما أوسعه وفقهه وما أغزره فحدث ولا تكف حيث اشتهر كرم الله وجهه من بين الصحابة جميعا برجاحة عقله وسعة فهمه حتى قال عنه عمر بن الخطاب رضى الله عنه : بئس المقام بأرض ليس فيها أبو الحسن ٠

يقول ابن أبى الحديد (١٧) : ما أقول فى رجل اليه تعزى كل فضيلة وتنتهى اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة ، فهو رأس الفضائل وينبوعها ، كل من بزغ فيها بعده فمنه أخذ وبه اقتفى وعلى مثاله احتذى ، وأشرف العلوم هو العلم الالهى ٠٠٠ فالمعتزلة وكبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبى هاشم بن محمد بن الحنفية وأبو هاشم تلميذ أبيه وأبوه هوابن على وتلميذه ٠ أما الاشعرية فان أبا الحسن الاشعرى تلميذ أبى على الجبائى أحد شيوخ المعتزلة ، وأما الامامية والزيدية فانتماؤهم اليه ظاهر ٠ وأما فى علم الفقه فان أبا حنيفة النعمان قد قرأ على جعفر بن محمد وكان يقول : لولا السنتان (اللتان قضاهما تلميذا لجعفر) لهلك النعمان ، والشافعى قرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى أبى حنفية ، وأما أحمد بن حنبل فقد قرأ على الشافعى ، أما مالك بن أنس فقد قرأ على ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس وقرأ عبد الله بن عباس عن على، وأما فقه الشيعة فرجوعه اليه ظاهر ٠

أما عن علم تفسير القرآن فمرده أيضا الى على حيث أن اكثره عن ابن عباس الذى لازم عليا وانقطع اليه ٠ كذلك علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوف وأرباب هذا العلم فى جميع بلاد الاسلام اليه ينتهون وعنده يقفون وصرح بذلك شيوخهم ٠ وعلم النحو

---

(١٧) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة مجلد (١) جـ٦ ص ١٢٦ ومابعدها

مدين الى امام الفصحاء وسيد البلغاء حيث أنه هو الذى أنشأه وأملاه على أبى الاسود الدولى . وعلى الجملة يتنافل الشيعة الحديث الشريف : أنا مدينة العلم وعلى بابها .

واذا كان على هكذا مصدر العلوم ومنبعها كان هو الافضل ومن ثم الاحق بالخلافة والامامة من بعد الرسول ﷺ .

أما عن تبرير الشيعة لاحقيـــة على بالتشيع وبالامامه فهاهم يذكرون أن رسول الله ﷺ دعا بنى عبد المطلب فى منزل عمه أبى طالب وقال لهم : يابنى عبد المطلب ان الله بعثنى الى الخلق كافة وبعثنى اليكم خاصة فقال : « وأنذر عشيرتك الاقــربين » وأنا أدعوكم الى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين فى الميزان تملكون بهما العرب والعجم ، وتنقاد لكم بهما الامم ، وتدخلون بهما الجنة وتنجون من النار بشهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله ، فمن يجيبنى الى هذا الامر ويؤازرنى على انقيام به يكن أخى ووزيرى ووصيى ووارثى وخليفتى من بعدى ، فلم يجبه أحد منهم . فقال أمير المؤمنين (على) أنا يارسول الله أوازرك على هذا الامر فقال : اجلس ، ثم أعاد القول على القوم ثانيا فصمتوا فقال على : فقمت فقلت مثل مقالتى الاولى فقال : اجلس . ثم أعاد القول ثالثة ، فلم ينطق أحد منهم بحرف . فقمت فقلت : أنا أوازرك على هذا الامر فقال اجلس فأنت أخى ووزيرى ووصيى ووارثى وخليفتى من بعدى. فنهض القوم وهم يقولون لابى طالب : ليتك اليوم أن دخلت فى دين ابن أخيك فقد جعل ابنك وزيرا عليك (١٨) . لقد رأى الشيعـــة

---

(١٨) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج ٤ ص ٨ .

فى هذا الحديث الذى ورد بصيغ مختلفة سندا كبيرا لفكرتهم عن أحقية على والنص الجلى على امامته •

ثم هناك الحديث الهام حديث الغدير والذى اتخذه الشيعة سندا لاحقية على الكاملة فى خلافة المسلمين بعد رسول الله ﷺ • فقد خرج النبى ﷺ من مكة بعد حجة الوداع ، وفى الطريق نزل عليه الوحى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته » وكان النبى عند غدير خم ، فأمر بالدرجات وجمع الناس فى يوم قائظ شديد القيظ ، ودعا عليا الى يمينه وخطب فقال: لقد دعيت الى ربى وانى مجيب ، وانى مغادركم من هذه الدنيا وانى تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى أهل بيتى ، ثم أخذ بيد على ورفعها وقال : يا أيها الناس ألست أولى منكم بأنفسكم • قالوا : بلى ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه • اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيثما دار • فقال عمر : بخ بخ اصبحت مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنة• ثم عاد الرسول الى خيمته ونصب لعلى أخرى بجانبها ، وأمر المسلمين أن يبايعوه بالامامة ويسلموا له بامرة المؤمنين جميعا رجالا ونساء (١٩) •

لقد اتخذ الشيعة من حديث غدير خم هذا سندا قويا وصريحا لهم فى القول بأحقية على بالامامة (*) •وذكر الشيعة أحاديث أخرى

---

(١٩) ن • م : جـ٤ ص ٨١ ، والمجلس : حياة القلوب ص ٣٣٩ •

(*) يعترف أهل السنة جزئيا بصحة هذا الحديث وأولوه بان المقصود من الولاية هنا هى الولاية الروحية ، أما السلف من الحنابلة المتقدمين فقد أولوا الموالاة بعدم الكراهية، وانكر السلف المتأخرون هذا الحديث انكارا تاما •

مثل : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، الا أنه لانبى بعدى » •
كذلك ذكر الشيعة نصوصا أخــرى من القرآن وفسروها تفسيرا مجازيا الى حد كبير ، وكلها تتصب على النص على امامة على بن أبى طالب • كما أيدوا ما يذهبون اليه من أحقية لعلى الى ذكر بعض الوقائع منها أن الرسول ﷺ بعث به الى مكة ليقرأ سورة براءة بدلا من أبى بكر •

ويذكر النقيب أبو جعفر فى بيان أسباب قداسة على وأحقيته وأفضليته وما احتله من مكانة فى قلوب شيعته أنه لما كان أكثر الناس موتورين فى الدنيا اذ المستحقون أكثرهم محرومون بينما الحمقى والجهلاء حظهم من الدنيا عظيم تدر عليهم الخيرات • بل ان ذوى الفضل والاستحقاق غالبا ما تضطرهم الدنيا الى الذل والخضوع الى هؤلاء دفعا لضررهم أو استجلابا لنفعهم ، ولما كان على مستحقا محروما بل هو أمير المستحقين المحرومين وسيدهم وكبيرهم ، فان الذين ينالهم الضيم وتلحقهم المذلة يتعصب بعضهم لبعض ويكونون يدا واحدة على الذين استأثروا بالدنيا ونالوا مآربهم ، فما بالك اذا كان من هؤلاء المحرومين رجل عظيم القدر جليل الخطر كامل الشرف جامع للفضائل محتو على الخصائص والمناقب ، وهو مع ذلك محروم قد جرعته الدنيا علاقمها ، وعلا عليه من هو دونه وتحكم فيه وفى بيته وأهله ورهطه من لم يكن ما ناله من الامرة والسلطان فى حسابه ولا دائر فى خلده ••• ولا كان أحد من الناس يرتقب ذلك له ولا يراه أهلا له ، ثم كان فى آخر الامر أن قتل ذلك الرجــل الجليل وقتل بنوه من بعده •• وسبى حريمه ونساؤه وتتبع أهله وبنوه بالقتل والطرد والتشريد والسجون مع فضلهم وزهدهــم وعبادتهم وسخائهم وانتفاع الخلق بهم ، فهل يمكن أن لا يتعصب

البشر كلهم مع هذا الشخص وهل تستطيع القلوب أن لا تحبه وتهواه وتذوب فيه وتتغنى فى عشقه انتصارا له وحمية من أجله وامتعاضا مما ناله [٢٠] • وانفق مع الدكتور صبحى فى أن تحليل النقيب أبى جعفر لسر التشيع لعلى يجعل من الموالاة شيئا أقرب الى الشفقة منها الى القداسة ، فلقد جعلها عاطفة تجمع من جمعتهم المصائب ، ولو كان التشيع راجعا الى العاطفة لانتهى من زمن بعيد اذ العواطف لا تدوم [٢١] •

ومع تسليمى برغبة الدكتور صبحى فى ضرورة التماس أسباب فعتقد أنها — فضلا عن الاسباب المنطقية والعقلانية — مناط ظهور بشأن العاطفة الدينية الصادقة حيث يمكن للعاطفة الفردية أن تتبدل أو تزول أما بالنسبة الى العاطفة الجمعية وهى أساس التشيع لعلى فأعتقد أنها — فضلا عن الاسباب المنطقية والعقلانية — مناط ظهور التشيع وهى فى الوقت عينه سر بقائه واستمراره الى يومنا هذا •

واعتقد أن بقاء التشيع واستمراره — بالرغم من أنه بدأ تشيعا لشخص وهو على ومن بعده بنيه الا أن سر هذا البقاء والاستمرار انما مرده الى امتزاج التشيع لشخص مع التشيع لمبدأ ولمجموعة مبادىء أو لنقل هو التشيع لمبادىء تجسدت فى شخص • هكذا آمنت ايمانا عميقا بامامة على وأحقيته فى تلك الامامة ، ولعنوا من على منابرهم الى يومنا هذا الغاصبين الثلاثة (أبو بكر وعمر وعثمان) وهذه هى نقطة البدء فى مذاهبهم فلسفية كانت أو غير فلسفية • ولقد دفعت المبالغة فى أفضلية على وأحقيته بالامامة

---

(٢٠) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة مجلد ٢ جـ١٠ ص ٥٧٦–٥٧٧ •

(٢١) د• أحمد صبحى : الزيدية ص ٣٣ •

الشيعة الى اضفاء القداسة عليه كرم الله وجهه ونسبوا الى الرجل كثيرا من الاقوال والافعال بما يؤلهه أو يقترب به من التأليه ، من ذلك نسبتهم الى على هذا القول : « والله لقد كنت مع ابراهيم فى النار وأنا الذى جعلتها بردا وسلاما وكنت مع نوح فى السفينة وأنجيته من الغرق وكنت مع موسى فعلمته التوراة وأنطقت عيسى فى المهد وعلمته الانجيل وكنت مع يوسف فى الجب فأنجيته من كيد اخوته وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح » (٢٢) .

ويزعم بعض الشيعة أن عليا رضى الله عنه كالقرآن لا يخطىء ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه خالد بخلود القرآن وأن هذا الخلود مستمر الى يوم يبعثون . والقرآن مفتقر الى على وأنه والقرآن سواء بسواء وأن كل ما للكتاب من فضل وعظمة فهو لعلى لمكان التلازم والعلاقة بين الاثنين (٢٣) .

وأنشد أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحجاج الشيعى أبياتا من الشعر يذكر فيها جانبا من هذا التقديس مثل :

ياصاحب القبة البيضاء فى النجف من زار قبرك واستشفى لديك شفى
زوروا أبا الحسن الهادى فانكم تحظون بالاجر والاقبال والزلف
زوروا لمن يسمع النجوى لديه فمن يزره بالقبر ملهوفا لديه كفى
اذا وصلت فاحرم قبل مدخله ملبيا واسع سبعا حوله وطف

ويمضى هذا الشاعر الشيعى فى تقديس على الى أن قال :

وان اسماءك الحسنى اذا تليت على مريض شفى من سقمه الدنف

---

(٢٢) نعمة الله الجزائرى : الانوار النعمانية ، تحقيق القاضى الطبطبائى ج١ ص ٣١ تبريز — بدون تاريخ .

(٢٣) محمد جواد مغنية : امامة على بين العقل والقران ص ١١٠ — ١١١ بيروت ١٩٧٠ .

هذه وغيرها نماذج من الذهاب فى التشيع لعلى ولآل البيت مبلغا فيه تجاوز كبير وتجن على الرجل واستنطاق له بما لم يقل . واذا كان الشيعة ينظرون الى الامامة على أنها اغتصبت من على رضى الله عنه وهو الاحق بها ممن سواه ، فانهم تجاوزوا الحق الى عـدم الحق أو لنقل انهم جاوزوا بتشيعهم لعلى ما يستحق الى مالا يستحق حيث غلوا وتطرفوا ، وهذا بدوره يقودنا الى القضية الثالثة والاخيرة التى يثيرها كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى وما يلقى حول هذه القضية من ظلال كثيفة ونعنى بها قضية (التفرق) .

ان قضية (التفرق) تكاد تكون أهم قضية يثيرها كتاب النوبختى بل هى الاساس الذى قام عليه هذا الكتاب (فرق الشيعة) والحقيقة أنه بدأ بمقتل على دور جديد صب التشيع فى قالبه ، فبعد أن كان التشيع ايجابيا لم ينكر أحد صلته الوثقى بالمثل الاسلامية التى كان الشيعة الاوائل قدوة الناس فيها ، دخل التشيع فى دور الخوف والانكماش والفزع والسلبية بعد أن انتصر معاوية ممثل التيار المقابل لعلى فى صفين ثم ساعدته الظروف حيث تم قتل على واستتب له الامر . ولقد لمس على قبل قتله انحدار المثل الاسلامية الى المصلحية والامر الواقع فقال فى مرارة قاتلة :
(ألا ان بليتكم قد عادت قبل هيئتها يوم بعث الله نبيكم » (٢٤) .

وهذا القول حقيقة يثير حسرة فى النفس عند تأمله فلقد عنى على أنه قد تبدد كل ما بناه المسلمون الاولون وذهب كل ما سعى الاسلام لاقراره فى العرب وغيرهم وعاد الاسلام وقد صار قناعا ممزقا لم يبق منه الا رسومه أما الجوهر فقد دفن مع من مات من المسلمين الاولين (٢٥) .

---

(٢٤) نهج البلاغة جـ١ ص ٤٢ .
(٢٥) انظر الصلة بين التصوف والتشيع جـ١ ص٨٥ .

ولقد زاد الشيعة شقاء تنازل الحسن لمعاوية سنة ٤١هـ/٦٦١م فصاروا فى حاجة الشفاعة والضراعة لانهم وقعوا فى قبضة عدوهم، وكانت حجة الحسن فى تنازله قوله : « ... كرهت أن أقتلكم على الملك » (٢٦) .ولعله أراد من ذلك فى الواقع أن يبقى أهل البيت — بعد قلة ناصرهم — قدوة للاسلام ومثابة ومرجعا وفى مكان مستقل عن الطمع والمادة وكان يرى أن هذا هو السبيل الوحيد الى اعادة الامور الى نصابها : بالحسنى والموعظة الحسنة .

لقد كانت الاسباب التاريخية والسياسية فضلا عن غيرها من الاسباب دافعا الى التفرق والاختلاف ، فبالرغم من كون (المشايع) واحدا الا أن الشيعة تفرقوا واختلفت كلمتهم وتقطعت بهم الاسباب واعتقد أن هذا الامر فى التفرق طبيعى وليس غريبا عن مسار العقائد والمذاهب ، ومرد ذلك عندى الى عدة أسباب :

١ — اختلاف دوافع التشيع عند هؤلاء كما ذكرنا ، فلم يكن التشيع لديهم على درجة واحدة وانما اختلف باختلاف الدوافع ، ومن ثم لا يمكن أن يكون موقف من تشيع محبة خالصة لال البيت كموقف من تشيع شفقة أو كموقف من تشيع انتقاما .

٢ — ثمة مسألة أخرى تلحق بالسبب السابق وهو عمق عقيدة كل واحد من هؤلاء الشيعة ، فمن كان مؤمنا بالاسلام حقا وشايع عليا وآل بيته فقد كان معتدلا فى تشيعه أما من تشيع نفاقا ورغبة فى التشفى فقد تطرف وغالى ، ولا يخفى ما لهذا الفريق الاخير من أثر مدمر لا فى عقيدة الشيعة فحسب بل فى العقيدة الاسلامية بوجه عام والى يومنا هذا .

---

(٢٦) الصواعق المحرقة ص ١٣٥ .

٣ — ان التشيع فى معظمه لم يكن لمبادىء وانما كان لأشخاص واعتقد أن المبادىء لا تتعدد كالاشخاص وانما تتوحد خاصة اذا كانت سامية ، أما الاشخاص — مهما كان فضلهم — فمتغيرو الامزجة ومتقلبو الاحوال والاهواء ، ومن ثم دفع التشيع لكل شخص الى مزيد من التفرق والاختلاف • يضاف الى ذلك الاختلاف فى تفسير مسألة الامامة أو لنقل فى تفصيلها على شخص كل (مشايع) • فاختلاف الرؤى اذن وتعدد وجهات النظر فى فهم بعض المسائل وأهمها الامامة كان سببا مباشرا فى تفرق الشيعة وتشعبهم •

واذا ما تحدثنا عن فرق الشيعة بين الاعتدال والغلو فاننا نجد شيعيا معتدلا وهو ابن أبى الحديد يقول فى معتدلى الشيعة : وكان أصحابنا أصحاب النجاة والخلاص والفوز فى هده المسألة لانهم سلكوا طريقا مقتصدة ، قالوا انه أفضل الخلق فى الاخرة ، وأعلاهم منزلة فى الجنة ، وأفضل الخلق فى الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو أبغضه فانه عدو لله سبحانه وتعالى وخلد فى النار مع الكفار والمنافقين ، الا أن يكون ممن ثبتت توبته ، مات على توليه وحبه ، فأما الافاضل من المهاجرين الذين ولوا الامامة قبله ، فلو أنكر امامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم فضلا عن أن يشهر عليهم السيف أو يدعوهم الى نفسه ، لقلنا انهم من الهالكين كما لو غضب رسول الله ﷺ وآله لانه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « حربى حر بك ، وسلمك سلمى » وأنه قال اللهم وال من والاه وعاد من عاده » ، وقال : « لا يحبك الا مؤمن ، ولا يبغضك الا منافق » ، ولكنا رأيناه رضى امامتهم وبايعهم وصلى خلفهم ، وأنكحهم وأكل فيئهم ، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، الا ترى أنه لما برىء من معاوية برئنا منه، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام — ومن كان فيهم من

بقايا الصحابة « كعمرو بن العاص » و « عبد الله » ابنه وغيرهما حكمنا أيضا بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبى ﷺ الا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن فى أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم (٢٧) .

أما غلاة الشيعة وما ترتب على غلوهم من تفرق واختلاف ؛ وأساس غلوهم يقوم على اضفاء صفة القداسة والتأله على على رضى الله عنه ، ورووا له من المعجزات والعلم بالمغيبات الشىء الكثير وقالوا انه كان يعلم كل شىء سيكون ، ووضعوا على لسانه ما جاء فى نهج البلاغة « اسألونى قبل أن تفتقدونى ، فو الذى نفسى بيده لا تسألوننى عن شىء فيما بينكم وبين الساعة ، ولا عن تهدى مائة وتضل مائة لا أنبأتكم بناعقها وقائدها وسائقها ومناخ ركابها ومحط رحلها ومن يقتل من أهلها قتلا ومن يموت منهم موتا ... الخ » (٢٨) .

ورووا له أنه أخبر بقتل الحسين وأخبر بكر بلاء وأخبر بالحجاج وأخبر بالخوارج ومصيرهم وبنى أمية وملكهم وأخبر ببنى بويه وأيام دولتهم وأخبر عبد الله بن عباس بانتقال الامر الى أولاده .

ان هذه الاخبار وأمثالها انتشرت بين غلاة الشيعة حتى نيكادون يذكرون أن عليا أخبر بما كان وما سيكون الى يوم الدين . ويرجع الاستاذ أحمد أمين انتشار هذه الخوارق والمعجزات بين غلاة الشيعة الى جغرافية الاعتقاد بمعنى أن الغلو وانتشار مثل هذه المبالغات

---

(٢٧) شرح نهج البلاغة .

(٢٨) انظر ، أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٠ .

انما ساد كلا من العراق وفارس ، وغنى عن البيان أن هذين البلدين كانا من قديم الزمن منبع الديانات المختلفة والمذاهب الغريبة . ولقد سادت فيهم من قبل تعاليم مانى وزردشت وابن ديصان وغيرهم ، يضاف الى ذلك أن بهما يهودا ونصارى سمعوا المذاهب المختلفـة فى حلول الله فى بعض الناس . كل هذه الامور جعلت منهم من يؤله عليا ، أما العرب فكانوا أبعد الناس عن مثل هذه المقالات والاراء والمذاهب الدينية . فلقد أبت عليهم حياتهم البسيطة وفطرتهم أن يلصقوا بمحمد — وهو رسول الله — ألوهية ، فكيف بهم يلصقونها بعلى (٢٩) . وكيف لا والقرآن يعلن على لسانه ﷺ « انما أنا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد » .

والنوبختى فى كتابه (فرق الشيعة) يفرد جزءا كبيرا لعرض فرق غلاة الشيعة ويوضح شططهم وبعدهم عن جادة الحق . ويلاحظ أن أشهر فرق الشيعة مما بقى حتى يومنا هذا ثلاثة هى الاثنا عشر والاسماعيلية والزيدية وهذه الاخيرة هى اكثر تلك الفرق اعتدالا .

ويرى الدكتور أحمد صبحى أن الاختلاف بين هذه الفرق الثلاث له وجهان : وجه ظاهرى يتصل باختلافهم فى تحديد أشخاص الائمة بعد النبى ﷺ أو بالاحرى بعد الحسين ، ووجه آخر حقيقى يتصل باسلوب المعارضة السياسية للنظام القائم (٣٠) .

أما الاثنى عشرية فقد جعلت الامامة فى ذرية الحسين فقط ممن آثر التقية بدءا بعلى زين العابدين وانتهاء بالامام الغائب محمد بن الحسن العسكرى الذى يعتبر المهدى المنتظر عندهم .

---

(٢٩) المرجع السابق ص ٢٧١ .

(٣٠) الزيدية ص ٤٩ — ٥٠ .

وأما الاسماعيلية فقد جعلت الامامة بعد جعفر الصادق — الامام السادس فى سلسلة الائمة لدى الامامية — الى ابنه الاكبر اسماعيل ومع ما اشيع من أنه مات فى حياه أبيه الا أن الامامة لدى الاسماعيلية لا تنتقل من الاخ الى أخيه الا فى الحسن والحسين فقط ، وأنما تنتقل الامامة عندهم من الاباء الى الابناء ، فمن جعفر الصادق الى اسماعيل ابنه ثم الى محمد بن اسماعيل وهكذا .

أما الزيدية فوسعت من دائرة الامامة حيث جعلتها فى كل فاطمى عالم عدل شجاع خرج بالسيف ، ومن ثم آثرت زيدا على أخيه الاكبر محمد الباقر ابنى على زين العابدين . ثم ساقت الامامة بعد زيد الى ابنه يحيى ثم الى سلسلة من الائمة الخارجين بالسيف — اذ الخروج أهم مبدأ لدى الزيدية — سواء أكان الامام الخارج منتسبا الى الحسن أو الى الحسين . واذا كانت الاثنا عشرية والاسماعيلية متفقتين على تكريس الامامة فى ذرية الحسين دون الحسن ، فان الزيدية تجعلها فى ذرية السبطين دون تمييز بشرط الخروج .

ويزخر كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى بذكر الفرق المتعددة للشيعة الا أن اكثر ما عرض له من تلك الفرق قد باد واندثر أو اندمج فى غيره ليشكل فى النهاية هذه الصورة التى عليها التشيع الى يومنا هذا .

تقـــــويم :

لا ينفصل الكتاب عن الكاتب فكرا وانتماء ، وكتاب (فرق الشيعة) للنوبختى يعد من أهم كتب الفكر الشيعى على الاطلاق . انه حقيقة كتاب صغير فى حجمه ولكنه عظيم الفائدة ويعد سندا

كبيرا لمن يريد أن يتعرف على آراء الشيعة عن قرب • والمنهج الذى يسلكه المؤلف فى هذا الكتاب — شأن معظم كتاب الفرق — المنهج التاريخى المقارن حيث يستعرض بدايات نشأة التشيع والعوامل التى أدت الى ظهوره ثم يعرج الى دراسة كل فرقة من فرق الشيعة منسوبة الى مؤسسها او من تنتمى اليه • والرجل فى كتابته أقرب الى الشيعى المعتدل الذى يكتب الراى او الفكرة دون شطط أو جموح وربما جعله ذلك أهلا لان يكون من النقاب الذين يستريح اليهم أى باحث فى مجال الفكر الشيعى • ولم لا يرتاح اليه المرء وهو الامين فى كلمته الموضوعى فى عرضه ، الدقيق فى سياقه ، الواسع فى علمه وثقافته ، وهو فى هذا كله يتحلى بروح العالم المتزن الذى يعالج المسائل فى هدوء دون أدنى انفعال وما أسوأ أن ينفعل العلماء ان انفعالهم تعصب اما : مع أوضد وهو فى الحالتين ذميم •والكتاب يعد وثيقة عن الفكر الشيعى المنحرف حيث يركز النوبختى اهتمامه فى بيان أهم الفرق الضالة عن جادة السبيل •

هذا عن المنهج الذى سلكه الكاتب فى مؤلفه أما عن الموضوع فهو يلقى الضوء على واحد من أهم اتجاهات الفكر الكلامى ألا وهو الاتجاه الشيعى بماله وما عليه • والكتاب يثير عدة قضايا ومسائل ركزنا اهتمامنا على ثلاث منها ألا وهى : قضية النشأة وما أثارته من تداعيات حول مكان وزمان ظهور التشيع ، ثم قضية الاحقية أو بالاحرى أفضلية على بن أبى طالب على غيره من الصحابة ومن جدارته واستحقاقه لخلافة رسول الله فى امامة المسلمين مع ما يقتضيه مفهوم الامامة عندهم وتقديسهم لهذا المفهوم • وأخيرا خرجنا من الكتاب بالقضية الهامة ألا وهى قضية التفرق والاختلاف وأسبابه ودواعيه •

ولعل كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى بما يحوى من معلومات وآراء لجدير بأن نعتبره أحد المراجع الهامة عن الفكر الشيعى قديما وحديثا حيث أن جذور الماضى هى التى صنعت الحاضر ومهدت له •

بقى أن أوضح أن الفكر الشيعى كما نظر اليه الكثيرون على بنه يمثل اتجاه المعارضة فى الاسلام ، ان هذا الفكر مدين فى وجوده الى ظروف سياسية قامت على أسس دينية فامتزجت السياسة بالدين من خلال (الامامة) مما ميز الشيعة عن غيرهم من المسلمين خاصة عن أهل السنة • فى أن التشيع حزب معارض ، اختلفت وجهات نظر فرقه فى أسلوب المعارضة على انحاء ثلاثة :

الزيـــدية :

وقد تبنت مبدأ الامامة السياسية ، وجعلت من (الخروج) مبدأ اساسيا لارائها ، انها المعارضة المتمثلة فى سلاح (السيف)•

الاثنا عشرية :

وقد تبنت مبدأ الامامة الروحية ، وقد اتخذت من (التقية) مبدأ أساسيا لمعتقداتها : انها المعارضة المتمثلة فى سلاح (الكلمة)•

الاسماعيلية :

وقد تبنت مبدأ الامامة الباطنية القائمة على القول : لكل ظاهر باطن ، هادفة بذلك الى اخفاء مقاصدها ، انها المعارضة المتمثلة فى سلاح (الحركات السرية) •

هكذا تتخذ كل واحدة من كبار فرق الشيعة من مفهوم الامامة معنى يناسب طموحاتها وتطلعاتها ويصلح لان يكون أساسا لارائها ومعتقداتها • وهكذا أيضا فان الطابع الغالب على الفكر الشيعى هو الطابع السياسى وان تزين بزى دينى •

ثانيـــــا

المغنى فى أبواب التوحيد والعدل

للقاضى عبد الجبار بن أحمد
(دراسة فى فكر المعتزلة)

من المؤلف وظروف نشأته :

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن الخليل بن عبد الله الهمزانى الاسد أبادى (١) • يلقب بعماد الدين حينا ، وبقاضى القضاة أكثر الاحيان • أما بالنسبة لتصنيفه وفقا لطبقات الاعتزال فهو يأتى على رأس طبقة الاعتزال الحادية عشر (٢) • وهو يعتبر ممثلا لمدرسة البصرة فى الاعتزال • وتذكر بعض كتب الاعلام أنه عاش وعمر حتى جاوز التسعين من عمره وتوفى عام ٤١٥هـ (٣) •

ولقد كانت ولادته فى أسد أباد فى ظل أسرة كادحة وأب يحترف مهنة الحلاجة حيث يصدر حليجة الى همزان • نشأ عبد الجبار من خلال ظروف هذه الأسرة نشاة فقيرة لا تكاد تسد الرمق• ومما يحكى عنه فى هذا الصدد أنه — وهو الذى يعول زوجة وولدا — ابتاع ليلة من الليالى دهنا ليداوى به جربا أصاب جسمه ، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلى به جسمه أم يشعل به السراج ولما كانت الفائدة العائدة عليه من الاطلاع أهم فضل أن يشعل الدهن للمطالعة•

ولم تطل اقامة القاضى عد الجبار بمسقط رأسه (أسد أباد)

---

(١) نسبة الى همذان — أشهر مدن فارس الجبلية ، التى ينتمى اليها كثير من العلماء ، والاسد أبادى نسبة الى استراباد وهى بلدة كبيرة قريبة من همذان / ياقوت : معجم البلدان جـ١ ص ٢٤٥ • وكذلك السمعانى : الانساب ص ٣٢

(٢) الحاكم : شرح عيون المسائل ص ٣٦٥ ط تونس ١٩٧٤ • وأيضا ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١١٢ وما بعدها ط بيروت ١٩٦١ •

(٣) انظر ، ابن العماد : شذرات الذهب جـ٣ ص ٢٠٣ ط• مصر ١٣٥٠هـ ، الزركلى : الاعلام جـ٤ ص ٤٧ ط• مصر ١٩٥٤ •

وانما توجه الى همذان ليسمع الحديث على عـــدد من ثقاتها كأبى محمد عبد الرحمن الجلاب ، وأبى بكر محمد بن زكريا • وبعـــد تدربه على أصول الفقه توجه الى أصفهان حيث قرأ على أبى محمد عبد الله بن جعفر وأحمد بن ابراهيم بن يوسف التميمى • ثم انتهى بالقاضى المطاف الى البصرة حاضرة العلم والثقافة آنذاك ، مختلفا الى مجالس علمائها وحلقات مفكريها ، مأخوذا بنبضها العلمى الذى استطاعت فيها الاشعرية أن تفرض سيادتها الفكرية ، الى جانب نفوذ المذهب الشافعى وشيوعه فى وقت كان الاعتزال يواجه فيه الحصار والمعارضة (٤) • لقد اعتنق القاضى اذن الاشعرية أصولا وتبنى الفروع على المذهب الشافعى ، كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية ولكن لم يلبث القاضى أن تحول الى الاعتزال نتيجة لحضوره فى حلقات الفكر البصرى حيث فتحت أمامه أبوابا للاتصال برجال المعتزلة وممثليها فأقتنـــع بتفكيرهم واعتنق أصولهم وجادل وناظر حتى (عرف الحق وأشاد) (*) •

ونراه فى تلك الفترة يتعلم أصول الاعتزال على الشيخ أبى اسحق بن عياش أحد رجال الطبقة العاشرة للاعتزال • ثم انتقل القاضى بعد ذلك الى بغداد عاصمة الخلافة ومركز الاعتزال حـــيث تابع بناء فكره المعتزلى ضمن حلقة الشيخ عبد الله البصرى الذى هو أيضا من رجال الطبقة العاشرة حيث امضى بصحبته زمنـــا طويلا •وأصبح القـــاضى فى طليعة تلاميذ الشـــيخ البصرى • « ••• حتى فاق الاقران » (٥) •

---

(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ص ٣٦٦ •
(*) ن •م ص ٣٦٦ •
(٥) المرجع السابق : ص ٣٦٥ •

وتعرف على القاضى الوزير الأديب الصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة حيث عينه قاضيا للقضاة منذ عام ٣٦٧هـ وظل بهذا المنصب الى أن عزله فخر الدولة بعد وفاة الصاحب عام ٣٨٥ حيث صودرت أمواله •

وبالرغم من أن القاضى قد عايش عصر نفوذ بنى بويه الذين كانوا مؤيدين للاعتزال الا أنهم كانوا شيعة فى المقام الاول ، بينما كان القاضى يمثل الاعتزال الخالص •

وأما تلاميذ القاضى فهم الذين ألفوا الطبقة الثانية عشرة والاخيرة من طبقات المعتزلة ، ومن أبرزهم : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى الذى انتهت اليه رئاسة المعتزلة بعد القاضى ، وأبو الحسين البصرى الذى لم تحل تلمذته على القاضى دون قيام خلاف منهجى معه ، وأبو محمد الحسن بن متوية وهو من ابرز تلاميذ القاضى الذين لازموه فترة طويلة ، وأبو يوسف القزوينى الذى غلبت شهرته كمفسر شهرته متكلما ، وأبو القاسم البستى شيخ الزيدية فى العراق ، والشريف المرتضى وهو من الشيعة الامامية ونقيب العلويين فى بغداد •

ومن الملاحظ أن كثيرا من تلاميذ القاضى عبد الجبار كانوا شيعة لاسيما من الزيدية الذين حافظوا على فكر المعتزلة وتراثهم بغض النظر عن مزجه بمعتقداتهم •

أما عن أعمال القاضى ومؤلفاته فغزيرة حيث يقال ان له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن وكما يقول عنه الحاكم الجشمى أنه

لم يسبق الى مثل تصنيفه فى حسن رونقه وديباحته وايجاز ألفاظه وجود ةمعانية واحتراز أدلته (٦) •

ونلاحظ أن القاضى فى أطوار كتاباته حقق لعصر الاعتزال الاخير اضافات كمية وكيفية لم ينافسه فيها أحد من أصحابه الا الجاحظ وبشر بن المعتمر والجبائى •

ونذكر الان بعضا من أهم تلك المؤلفات التى كتبهـا القاضى عبد الجبار :

١ — الادلة فى علوم القرآن •

٢ — بيان المتشابه فى علوم القرآن •

٣ — تنزية القرآن عن المطاعن •

٤ — الامالى فى الحديث •

٥ — الاختلاف فى أصول الفقه •

٦ — الدواعى والصوارف •

٧ — الخلاف والوفاق •

٨ — كتاب الخاطر •

٩ — كتاب الاعتماد •

١٠ — كتاب ما يجوز فيه التزايد ومالا يجوز •

١١ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (وهو الكتاب قيد

---

(٦) انظر المرجع السابق ص ٣٦٧ وايضا عبد الكريم العثمان : قاضى القضاه عبد الجبار ص ٥٧ وما بعدها •

الدراسة وموجه قضاياها) .

١٢ — الفعل والفاعل .

١٣ — كتاب المبسوط .

١٤ — كتاب المحيط بالتكليف .

١٥ — كتاب الحكمة والحكيم .

١٦ — شرح الاصول الخمسة .

١٧ — طبقات المعتزلة .

ويمكن القول على وجه الجملة أن القاضى كان من أقدر شخصيات القرنين الرابع والخامس الهجريين ثقافة وعلما بكتاباته الوفيرة وتناولاته العميقة . وكان من أبرز رجال المعتزلة تعبيرا عن الاصالة المذهبية . وكان أحد الافذاذ الذين وقفوا فى وجه المحاولات القوية التى كانت تبذل لتمييع الثقافة الاسلامية واخفاء شخصيتها بالمؤثرات الاجنبية . ولقد ظل القاضى طول حياته كالطود الراسخ يكافح مع المكافحين من علماء الكلام فى منع طغيان هذه التيارات الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة اسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان يحرص عليه من الاحتكام دوما الى الفهم الاسلامى لمختلف القضايا الفكرية (٧) .

---

(٧) انظر ابن الاثير : الكامل فى التاريخ جـ٧ ص ٩٤ ط. مصر ١٣٥٣هـ، وأيضا ، ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب جـ٣ ص ٢٠٣ ط. مصر ١٣٥٠هـ ، وكذلك عبد الكريم عثمان : مقدمة شرح الاصول الخمسة ص ٣٢ طبعة القاهرة ١٩٦٥ .

بين يدى الكتاب (تحليل ونقـد) :

تحدثنا بايجاز عن الكتاب وها نحن نستعرض أهم جـوانب الكتاب ، مع الاخذ فى الاعتبار صعوبة الفصل بين العمل وصاحب العمل ، فكلاهما مؤشر على الاخـر • واذا ما نظرنا الى كتـاب (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) لاول وهلة للاحظنا أنه موسوعة ثرية تتناول حركة الاعتزال فكرا ومذهبا • وتجدر الاشارة الى أن الكتابة الموسوعية كانت طابع عصر وعنوان ثقافة أثمرت هذه التناولات التى لم يكن ليتسع لها سوى مجلدات ضخمة وأجزاء متعددة • والكتاب الذى نحن بصدده هو من هذا النوع ، اذ أنه يقع فى عشرين جزءا — عثر منها فقط على أربعة عشر جزءا — واستغرق الاعداد له وانجازه مدة عشرين عاما كاملة فى الفترة من ٣٦٠هـ الى ٣٨٠هـ • ولنعرض الان هذه الاجـزاء الموجـودة منه وعناوينها :

الجزء الرابع : فى (رؤية البارى) •

الجزء الخامس : فى (الفرق غير الاسلامية)

الجزء السادس : ويقع فى قسمين ، القسم الاول فى (التعديل والتجوير) ، والقسم الثانى فى (الارادة) •

الجزء السابع : فى (خلق القرآن) •

الجزء الثامن : فى (المخلوق) •

الجزء التاسع : فى (التوليد)

الجزء الحادى عشر : فى (التكليف) •

الجزء الثانى عشر : فى (النظر والمعارف) •

الجزء الثالث عشر : فى (اللطف) •

الجزء الرابع عشر : فى (الاصلح — استحقاق الذم — التوبة)

الجزء الخامس عشر : فى (التنبؤات والمعجزات) •

الجزء السادس عشر : فى (اعجاز القرآن) •

الموجود من الجزء السابع عشر : فى (الشرعيات) •

الجزء العشرون : وهو قسمان فى (الامامة) •

ولقد عثر على هذه الاجزاء فى اليمن ونشرت ، وقد قامت كوكبة من كبار الباحثين فى مجال الفكر الاسلامي بالاشراف على تحقيق ومراجعة هذه الاجزاء حتى خرجت الى النور معلنة مولد تاريخ جديد للتعرف على روح المذهب المعتزلى • وتتفاوت هذه الاجزاء فى حجمها من جزء لاخر حسب طبيعة الموضوع الذى تتناوله •

بعد هذا (الاستطلاع) لكتاب المغنى علينا أن نستبطن مضمونه وأسلوبه وأهدافه ، وتلك هى التى يمكن أن ترسم لنا صورة صحيحة عن الكتاب كتاريخ لفرقة — المعتزلة — من حيث الفكر •

أما عن مضمون الكتاب فهو بلا شك يعد وثيقة هامة تؤرخ لفكر المعتزلة وتعبر بصدق — عن آرائهم وأفكارهم مهما كان فيها من عناصر شطط أو اعتدال •

وتعد هذه السمة أول وجه من أوجه أهمية الكتاب الذى نحن بصدده ، فلقد كانت معلوماتنا عن المعتزله — قبل العثور على هذا الكتاب — تؤخذ عن الخصوم مما يلزم عن ذلك من ترهيب وتلفيق[١] •

---

(١) سنناقش هذه المسالة عند استعراضنا لكتابى (مقالات الاسلاميين) للاشعرى و (الفرق بين الفرق) للبغدادى •

واذا كان كتاب (الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد) لابى الحسين الخياط المعتزلى أسبق اكتشافا ونشرا الا أنه لا يسمح بطبيعة حجمه ولا طريقة عرضه لان يكون مصدرا كافيا فى التعرف على مذهب المعتزلة تفصيلا كما هو الحال فى كتاب (المغنى) •

ويتناول الكتاب كما هو واضح من اسمه (أبواب التوحيد والعدل) فكأن الكتاب اذن والمؤلف قد وقف جهوده على بيان هذين الاصلين (التوحيد والعدل) فى فكر المعتزلة (أهل التوحيد والعدل) • ولكن ليس هناك شك فى أن هذه الموسوعة التى تحمل بين دفتيها مذهب المعتزلة من خلال زاويتى التوحيد والعدل تتضمن أيضا مذهبهم فى الاصول الاخرى (الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) باعتبار هذه الاصول مجتمعة مشكلة للاطار المذهبى عند المعتزلة •

كتاب (المغنى) منهجا وأسلوبا :

١ — يمكن القول ان القاضى استخدم فى تناوله لهذا الكتاب ما نسميه بالمنهج التحليلى المقارن ، وان ألجأه التحليل الى استخدام (المنهج النقدى) فى بعض المواقف التى تتطلب ذلك • فلقد قام القاضى — كما سنوضح — بتأصيل أفكار المعتزلة وآرائهم خاصة عند الاوائل منهم ، وعرض كل نظرياتهم عرضا تحليليا مستفيضا • ولقد واجه القاضى انتقادات الخصوم وقام بتنفيذها وأسقاط حجيتها •

٢ — بالرغم من أن القاضى قد استخدم هذين المنهجين الا أن استرساله الزائد واستطراده الكثير قلل من حجم الجهد الذى قام به — مع التسليم بأهمية وعظمة هذا المجهود الرائع • فأول ما يلاحظ

على كتاب (المغنى) غلبة الاسلوب الاملائى والانشائى عليه وتكرار نفس الفكرة أو نفس الرأى سواء فى أكثر من موضع فى الكتاب ذاته أو فى اكثر من موضع فى كتب أخرى له (١) ، فضلا عن تشتت العبارة والمصطلحات مما يكاد يقلل من المجهود الذى بذل فيه •

٣ — سمحت الفترة التى وجد فيها القاضى بأن يكون فى وضع زمنى يمكنه من استيعاب وتمثل آراء المعتزلة السابقين عليه (٢) • هذا من جهة ، ومن جهة أخرى مكنته من أن يكون مدافعا عنيدا عن مذهب المعتزلة ضد جميع خصومهم والمعارضين لهم •

٤ — جاء كتاب المغنى — رغم ضخامة حجمه — ذا أسلوب سلس ، بعيدا — الى حد كبير — عن التعقيد مؤكدا على ذاتية وهوية الفكر المعتزلى ، واستحق أن يكون أول عمل معتزلى يغطى مذهب الاعتزال فى كل جوانبه •

٥ — أثار الجزء الاخير من كتاب (المغنى) عن (الامامة) استياء الشيعة (زيدية وامامية) ورد عليه أحدهم وهو محمد بن على الوليد الزيدى فى كتاب (الجواب الحاسم المغنى لشبة المغنى) ، كما رد عليه المنصور بالله أبو محمد القاسم (أحد أئمة الزيدية) فى كتاب (الجواب المختار على مسائل عبد الجبار) • وهكذا نلاحظ أن كتاب (المغنى) كان تعبيرا عن حركة الاعتزال الخالص فى عصر تموج فيه التيارات الشيعية وتحاول أن تتغلغل

---

(٢) قارن على سبيل المثال بين اى جزء من أجزاء (المغنى) وكتابه (شرح الاصول الخمسة) •

(٣) انظر ، القاضى : طبقات المعتزلة — تحقيق فؤاد سيد — نشرة الدار التونسية ١٩٧٢ •

فى صميم مذهب المعتزلة • ويمكن القول ان القاضى كان منعطفا تاريخيا فى حركة الاعتزال ، فهو يمثل مرحلة انتهى عندها الاعتزال الخالص وبدأ بعدها الاعتزال الشيعى •(٤) فكان الكتاب اذن يمثل حلقة من حلقات الصراع الفكرى والايديولوجى مع التتسيع بما يثيره من قضايا ومشكلات •

٦ ـــ يغلب على الكتاب فى كل أجزائه المنشورة ـــ كما هو عند جميع المعتزلة ـــ الطابع العقلى فى طريقة العرض والتناول •فالمتتبع لاجزاء الكتاب ـــ بما تحويه من موضوعات ـــ يستطيع لاول وهله أن يدرك شيوع النزعة العقلية سواء فى أسلوب عرض الافكار ، أو فى التدليل على صحة ما يذهب اليه المعتزلة ، أو فى الرد على الالزامات والاعتراضات التى يذكرها الخصوم حقيقة أو افتراضا • ومن ثم نرى أن الادلة السمعية تأتى ـــ مع أهميتها ـــ فى المقام الثانى بعد الادلة العقلية •

٧ ـــ فى اطار صعوبة فصل الكتاب عن الكاتب نلاحظ أن (المغنى) قد جاء معبرا عن الجميع فى واحد أو واحد فى الجميع • وأقصد بذلك أن نزعة (الفردية) فى عرض الكاتب لارائه الشخصية تكاد تختفى ، فلا تكاد تطالع الا فكرا معتزليا فى النهاية ، وكأن هوية المؤلف قد دابت فى فرقته (المعتزلة) •ولذا كان تناوله يغلب عليه أسلوب الـ (نحن) على أسلوب الـ (أنا) •

٨ ـــ لا يعتبر ما سبق دليلا على أن الكتاب جاء استعراضا لفكر المعتزلة بصورة مجمع عليها أصولا وفروعا ، فما أكثر ما اختلف

---

(٤) انظر ، د• أحمد صبحى : فى علم الكلام ص ٣٤٣ مؤسسة الثقافة الجامعية ط• رابعة ١٩٨٢ •

المعتزله فيما بينهم — خاصة القاضى عبد الجبار — فى اطار الفروع ولكن ظل اجماعهم على (الاصول) ليس محل شك (٥) •

٩ — اذا كان كتاب (المغنى) — بحكم ضخامته — لا يخلو من بعض السقطات خاصه فى كثرة الاستطراد والميل الى التكرار ، فان القاضى استدرك تلك المآخذ والسلبيات وأوجه النقص الفنية والمنهجية وتفادى ذلك فى كتابه (مجموع المحيط بالتكليف) الذى جاء مركزا وعميقا وبعيدا عن الشروح والاسترسال فى التفصيلات •

١٠ — طريقة القاضى فى عرض (الاصول) فى كتاب المغنى — وفى كتبه الاخرى — انه يبدا بذكر اجمالى كل اصل والمقرر الذى لابد منه لكل مخلف ، ثم يعود الى تفصيل الاصول بعد ذلك •

كتاب (المغنى) قضايا ومواقف :

لقد سبقت الاشارة الى أن كتاب (المغنى) يعد أهم وثيقة بين أيدينا عن فكر المعتزلة ومذهبهم الكلامى وساعد — هو وغيره من المصادر الاعتزاليه (٦) — فى رسم صورة دقيقة وواضحه عن أهم

---

(٥) اختلفوا فيما بينهم الى (شعب) داخل الفرقة الام التى احتوتهم (المعتزلة) وذلك يحسب لهم لا عليهم طالما أن هناك محافظة على (الاصول) حتى لا يكونوا مجرد (قوالب) جامدة أو مجردة نسخ مكررة لاصل واحد • وبناء على هذا الاختلاف (الفرعى) نجـد الواصلية والهذيلية والنظامية والجاحظية والجبائية •• الخ •

(٦) هناك مصادر معتزلية كثيرة تضاف الى (المغنى) أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

— ابن أبى الحديد (ت ٦٥٥هـ) : شرح نهج البلاغة ط • مصر •

=

القضايا التى ناقشها المعتزلة ، وتحاول قبل الاشارة الى أهم المواقف المعتزلية تجاه بعض القضايا كما جاءت فى كتاب (المغنى) أن ننظر نظرة نقدية فى طبيعة المعتزلة كفرقة كلامية تمهيدا لبيان طبيعة فكرهم ، ولست بطبيعة الحال بلحثا فى أسباب النشأة وجذورها ، فذلك ما كثرت الآراء ووجهات النظر حوله وزاد الحديث عنه ، ولا يكاد يخلو كتاب فى الفلسفة الاسلامية — بل معظم كتب التاريخ الاسلامى — من ذكر واقعة تاريخية أو أكثر قام الاعتزال بسببها وذلك استنادا الى مصادر فى التاريخ والفكر قد يكون بعضها منصفا وقد يكون بعضها الاخر غير منصف (٢) ،

ان الذى يمكن أن يشغلنا فى هذا الصدد هو (قيمة النشأة) وليس (سبب النشأة) ، فكم من حقيقة ضاعت من خلال جدال غير مجد حول نشأة فرقة من الفرق ، ومع تسليمى بأهمية البعد التاريخى فى نشأة أية فرقة ومنها الفرقة التى نحن بصددها (المعتزلة) الا

=

— ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ، ٨٤٠هـ) : طبقات المعتزلة ط، بيروت ١٩٦١ ،
— ابن عباد (الصاحب ، ٣٨٥هـ) : الابانة عن مذهب أهل العدل ط، بغداد ١٩٦٣ ،
— الزمخشرى (٥٣٨هـ) : تفسير الكشاف ط ، مصر ١٩٦٦ ،
— النيسابورى (أبو رشيد) : ديوان الاصول تحقيق د، عبد الهادى أبو ريدة ط، مصر ١٩٦٩ ،
— الخياط (أبو الحسين) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ط، مصر ١٩٢٥ ،

(٢) انظر مثلا ، الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٥ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين جا ، السمعانى : الانساب ص ٣٥ ، المسعودى : مروج الذهب ج٣ ص ٦٥٢ ، الملطى التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٤٠ ،

أننى أرى أن الحكم على أية فرقة وتقويم حركة مسارها وبيـان أهمية الهدف من نشأتها وقيامها ، كل ذلك يمكن أن يكون على أساس محك الفكر ليس الا • ولا يتأتى ذلك الا بتتبع مسيرة الفكر عند هذه الفرقة و تلك من خلال (استقامتها) أو (تعريجها) ، ومن خـلال (وحدتها) أو (تشتتها) • ذلك هو ما يمكن أن نناقش على أساس منه المعتزلة ، وبذلك يمكن وضع تجربتهم الكلامية موضع التأمل والنقد بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى •

١ ـ قضية التوحيد (تنزية الله فى ذاته وصفاته) :

أول ما يثير التأمل فى فكر المعتزلة أنهم (ملتزمون) — من خلال اطار عقلى ـ بأصول تجعلهم وحدة واحدة • تلك الاصول هى : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلين ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر • ولا يعتبر الانسان معتزليا مالم يعتقد بالأصول الخمسة لا ينقص منها أو يزيد عليها ويعمل على تحقيقها [1]

تلك اذن أول سمة من سمات الفكر الاعتزالى وهى (الالتزام) بالاصول التى كان هناك اجماع عليها • وليست تلك الأصول عندهم مجرد (قواعد) نظرية ينبغى (الاعتقاد) بها ، ولكنها أسس عقيدة ، وطرائق فكر ، ومبادىء سلوك • سنوضح فيما يلى تكامل الجانبين النظرى والعملى فى مذهب الاعتزال) •

وفى اطار هذه (الاصول) قام بناء فكرى متكامل جعل للمعتزلة قيمة وكيانا بين كيانات الفكر الاسلامى الرائدة • بناء فكرى يشمل تصوراتهم ومواقفهم تجاه خالق الوجود والوجود بمن فيه وما فيه:

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وما بعدها •

وتأتى تصوراتهم حول (التوحيد) علما على المعتزلة ، فلا تكاد تذكر الا وتنسب اليهم وترتبط بهم كما أن (التوحيد يكاد يكون هو الاصل الجامع الذى يحتوى على بقية الاصول الاخرى ، والذى لا يكاد يخلو من الاشارة اليه جزء من أجزاء كتاب المغنى •

وتقودنا هذه المسألة الى مشكلة (التسمية) حيث صار اسم (المعتزلة) علما على رجال تلك الفرقة ، وبغض النظر — من حيث السياق — عن الدوافع التى دفعت خصومهم الى وسمهم بالمعتزلة الا أن رجال هذه الفرقة كرهوا أن يلقبوا بهذا الاسم كما كرهوا ألقابا أخرى أطلقها عليهم خصومهم تدور كلهـا على رمى المعتزلة بالخروج عن دائرة الدين وبمجاوزة حدود الفكر (٢) (**) •

ولكن أحب المعتزلة — وهو الاسم الذى شاع عنهم رغـم كراهتهم له — أن يتسموا بالاسماء المشتقة من أصولهم ، أوهم تلك

---

(٢) من بين الالقاب الاخرى التى اطلقت عليهم : المعطلة — الجهمية — القدرية — المفنية — اللفظية — القبرية راجع فى ذلك : المقريزى : الخطط المقريزية جـ٤ ص ١٦٩ ، جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٥ ، الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٤٠ •

(**) يكاد ينفرد الدكتور النشار — معتمدا فى ذلك على الرازى — الى الذهاب بأن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم تلك التسمية ، ومن ثم لم يكن الاعتزال معنى مرغوبا عنه بل هو معنى مرغوب فيه اذ « كل ماورد فى القران من لفظ الاعتزال ، فان المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم ان اسم الاعتزال مدح » (انظر نشـأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ص ٤٢١ ط٠ خامسة) • واعتقد أن ذلك تفسـير (منفرد) فى سبب النشـأة ، اذ أن تحليل لفـظ الاعتزال — مهما كانت دوافع مطلقية — لا يتضمن أية اشـارة الى كون الوصف بالاعتزال انما هو مدح وليس ذما •

الاسماء أنهم (أهل التوحيد والعدل) (٣) أو (أصحاب التوحـيد والعدل) • ومن ذلك الكتاب الذى نحن بصدده (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) أى فى فكر هذه الطائفة ومذهب هذه الفرقة • والحقيقة ان النظرة الموضوعية تؤكد أحقية هذه الطائفة بأن تكون أهلا للتوحيد والعدل وعلما عليه من الناحية المذهبية والفكرية • أما من ناحية التوحيد (سأرجىء الحديث عن ناحية العدل حين تتناول القضية التالية) وأحقيتهم بهذه التسمية فذلك راجع فى تصورى الى عدة اعتبارات جعلت من رجال هذه الفرقة هم الاقرب لان يكونوا أهل التوحيد • فاننا نلاحظ انه بالرغم من كون التوحيد هو عنوان المسلمين جميعا ، وبالرغم من أن هناك فرقا كلامية أخرى كالشيعة الاسماعيلية على سبيل المثال قد أطلقوا على أنفسهم (أهل التوحيد) (٤) • الا أن المعتزلة من بين كل هؤلاء وأولئك انفردوا بجعل (التوحيد) ليس مجرد شهادة بأنه لا اله الا الله وانما جعلوا منه (مذهبا) فى ذاته تنضوى تحته نظريات فرعية • والحقيقـة أن التوحيد بوصفه نسقا عقائديا وفكريا لا يدانيه الا موقفهم من قضية (العدل) كما سنوضح •

ولعل المتتبع لسياق مذهب المعتزلة بصفة عامة يلاحظ أن التوحيد يملك عليهم كل عقلهم ووجدانهم ، وهم المثبتون من خلال القضايا الفرعية المنبثقة من أصل (التوحيد) أن التوحيد عقلا لا يقـل عن التوحيد ايمانا قلبيا • وتأتى أهمية هذا الاصل عندهم من كونه

---

(٣) انظر ، الزمخشرى : الكشاف طبعـة مصر ١٩٦٦ جـ١ ص ١٨ ، والمسعودى : مروج الذهب جـ٣ ص ١٥٤ •

(*) ولكن هناك سقطات فى تصورهم للتوحيد والعدل نذكرها فى حينها•

(٤) انظر كتابى (العلم الالهى واثـاره فى الفكر والواقـع) ص ١٣٣ — ١٣٤ •

يخص (الله تعالى فى ذاته وفى صفاته) ومن ثم فان كل القضايا التى عرضوا لها فى فكرهم — مهما كانت أهميتها — فانها تأتى تحت التوحيد وتتفرع عنه • يضاف الى ذلك أن نشأة المعتزلة تاريخيا ومواكبتها لنشأة علم الكلام بصفة عامة (٥) شاهد على أنهم كانوا الحماة الحقيقيين للعقيدة الاسلامية ، والمدافعين عن لواء التوحيد اعتقادا وفكرا ، وأنهم سلاح العقل المشهر فى وجه أعداء الاسلام من كل جنس وملة •

ولكن ماذا يعنى (التوحيد) اصطلاحا لدى المعتزلة ؟

يذكر القاضى أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشىء واحـــدا ، كما أن التحـــريك عبارة عمـــا به يصير الشىء متحركا ، ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشىء واحدا لما لم يكن الخبر صدقا الا وهو واحد • أما التوحيد فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه والاقرار به • ولابد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والاقرار جميعا • لانه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحدا (٦) •

ونلاحظ أن (الاحدية) هى أهم مظهر من مظاهر كمال الله تعالى فى ذاته ، انطلاقا من قوله تعالى (قل هو الله أحد) ، أما التوحيد فهو الفعل الصادر من المخلوق تجاه الخالق (ايمانا وفكرا وتعبدا) أو هو على حد تعبير القاضى « أن يعلم القديم تعالى بما يستحق

---

(٥) انظر د• صبحى : فى علم الكلام ص ٢٤ وما بعدها ، وانظر أيضا ، أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ٤ طبعة ١٩٨٢ ص ١ ، وكذلك ، الخيـــاط : الانتصـــار ص ١٣ — ١٤ •

(٦) شرح الاصول ص ١٢٨ •

من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له فى كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات فى كل وقت ، وما يستحقه فى وقت دون وقت • ثم يعلم أن من هذا حالة لابد من أن يكون واحدا لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذى يستحقه •

من مظاهر التوحيد عند المعتزلة :

جرت عادة معظم الكتب والدراسات التى تتناول علم الكلام والمعتزلة أن تعرض لقضية (التوحيد) عند المعتزلة عرضا (ترتيبيا) ولكننى هنا — لدواع منهجية — أغاير ذلك العرض وأستبدل به عرضا نسقيا منطقيا ، يجعل القضية بتداعياتها تسلسلا فى سياق ويمهد لوضعها وضع التقويم والنقد • ان الاساس الذى يصدر عنه فكر المعتزلة فى التوحيد هى كونه تعالى : « ليس كمثله شىء » (الشورى — ١١) • واتخذ اثبات ذلك وتأكيده عدة صور أو مظاهر يمكن أن تجمل وتصاغ على النحو التالى:

١ — كلام الله — القرآن — مخلوق (مقدمة فى نسق) :

يقول القاضى : أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان هو الله تعالى (١) ونلاحظ أن المعتزلة بتسليمهم أن هناك (قديما) واحدا هو الله سبحانه حاولوا نفى أن يكون هناك قديم آخر سواه والا لشارك الله فى (القدم) ومن ثم فى الالوهية • وصفة الكلام — وهى عندهم ليست صفة ذات (*) — من بين ما أثبتوا حدوثه وخلقه حتى لا تكون هناك مظنة (شرك) •

---

(١) المنية والامل ص ٦ •

(*) صفات الذات حكمها حكم الذات فى القدم ويوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها مثل الحياة — العلم — القدرة •

والكلام بوصفه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة هو عرض خلقه الله تعالى ، ولما كانت الاعراض محدثة لذلك فان كلام الله محدث (٢) • وفى القرآن أمر ونهى ووعد ووعيد وخبر واستخبار وكل ذلك يقتضى وجود المأمور أو المنهى أو الموعود وهكذا • وكذلك فى القرآن الكثير من صفات الحدوث والخلق ، فانه أجزاء وأبعاض وهو محكم ومفصل ومن ثم فهو مركب وكل ما كان ذلك شأنه فهو حادث (٣) •

غير أن ذلك لا يفضى الى القول بأن الله أحدثه فى ذاته ، لان ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن المحال اذا تكلم أن يخلق فى ذاته الصوت الذى من أبرز صفاته (المادية) والا لاصبحت ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها • فلا يبقى اذن الا الاقرار بأن الله أحدثه فى (محل) ، ومن شروط هذا (المحل) أن يكون جمادا يفتقد فاعلية الكلام ، اذ ان المتكلم هو من أحدث الكلام وخلقه لا من قام به الكلام (*) •

ويذهب المعتزلة فى سبيل اثباتهم (خلق) القرآن ، الى آيه واحدة تتضمن الدليلين العقلى والنقلى معا على صحة ما يقرون ، وذلك فى قوله تعالى : « آلر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت » (هود — ١) وهذه الاية الكريمة تشير الى البناء التركيبى للقرآن (الكتاب) من هذه الحروف ، وذلك دلالة على حدوثه • والمحكم من

---

(٢) المغنى جـ٧ (خلق القران) ص ٣ ، والمحيط بالتكليف ص ٣٠٦ •
(٣) نفس المرجع ص ٦٣ •
(*) نفس المرجع ص ٣ وما بعدها •

صفات (الافعـــال) وكلمة (فصلت) تعنى انه مخـلوق ، ومن ثم لا يمكن أن يكون قديما (٥) •

٢ ـ استحالة رؤية الله فى الاخرة (مقدمة ثانية فى نفس النسق):

لقد أجمع المعتزلة على استحالة رؤية الله تعالى فى الاخرة (٦)• ويذكر الشهر ستانى أن المعتزلة اتفقوا على نفى رؤية الله تعـالى بالابصار فى دار القرار ، وغايتهم من ذلك نفى التشبيه عنه تعالى من كل وجه ـ جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وأثرا • وأوجبوا تأويل الايات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدا » (٧) • واذا كان المعتزلة قد ذهبوا الى نفى الرؤية البصرية لله فى العالمين الدنيوى والاخروى (٨) ، الا أنه سبحانه يمكن أن يرى بقلوبنا ونعلمه بها (٩) • وللمعتزلة على نفى الرؤية البصرية أدلة عقلية كثيرة أهمها (دليل المقابلة) و (دليل الموانع)(١٠) أما أدلتهم النقلية فعمدة ذلك قوله تعالى : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (الانعام ـ ١٠٣) • ذلك أن الادراك اذا اقترن بالبصر فلا يحتمل الا الرؤية ، وثبت أن الله نفى أن يكون مدركا بالابصار من البشـــر الامـــر الذى يقطـــع بأن الله لا يرى بالابصار (*) •

---

(٥) شرح الاصول الخمسة ص ٥٣٢ •
(٦) انظر فى ذلك تفصيلا كتابى (عقيدة البعث والاخرة فى الفـــكر الاسلامى) ص ٢٧١ وما بعدها ، ص ٣١١ وما بعدها •
(٧) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٨ ـ ٥٩ •
(٨) المغنى : جـ٤ (رؤية البارى) ص ٩٩ ، المحيـــط بالتكليف ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩ •
(٩) الاشعرى : الابانة عن أصول الديانة ص ١٣ •
(١٠) المغنى : جـ٤ (رؤية البارى) ص ٣٧ وما بعدها •
(*) شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ •

٣ ـ تنزية الله فى الذات والصفات (النتيجة) :

لقد كانت مظاهر (التوحيد) السابقة بمثابة (المقدمات) التى تفضى بكل ما تشير اليه الى النتيجة النهائية من وراء كل ذلك وهى تنزية الله سبحانه فى الذات والصفات • فلقد ذهب المعتزلة بالتنزية الى أقصى مدى يحدوهم فى ذلك أنه سبحانه « ليس كمثلة شىء » • ولما كان التنزية يقتضى السلب أو النفى لذلك غلب على تصورهم فى (التنزية) أسلوب النفى أكثر من طريقة الاثبات • فى اطار ذلك يذهب المعتزلة الى أنه سبحانه ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا دم ولا تحل فيه الأعراض • وهو تعالى ليس عنصرا ولا جزءا ولا جوهرا ، بل هو الخالق لهذه الاعراض كلها ، والمبدع لسائر الابعاد والانسياء ، ولا يوصف بصفات الخلق الدالة على حدوثهم •

ويذهب المعتزلة الى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة والحلول فى الاماكن لا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه ، وهو القديم وحده ولا قديم سواه (١١) • ولما كانت هذه (المغالاة) فى التنزية القائم على السلب رد فعل لتصورات المجسمة المسلمين من جهة ولتصورات أصحاب العقائد الاخرى خاصة اليهودية والمسيحية ، من أجل ذلك كله ذهبوا الى المقولة التى صارت علما عليهم فى (التوحيد) وهى أن الصفات هى عين الذات ،اذ لا مغايرة بينهما (١٢) •

---

(١١) الخياط : الانتصار ص ٥ ، المسعود : مروج الذهب جـ٣ ص ١٥٣ ، الاشعرى : المقالات جـ١ ص ١٥٥ وما بعدها •

(١٢) انظر بالتفصيل كتابى (العلم الالهى) ص ٢٦٠ وما بعدها •

فلقد دفعهم التصور المسيحى دفعا الى تبنى هذه المقولة ، حيث أرادوا الرد على فكرة الاقانيم لدى النصارى من القول بأن الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أى بصفات هى الوجود والعلم والحياة والذى أدى بدوره الى الاعتقاد باستقلال الاقانيم عن الجوهر (الذات) والى اعتبار الصفات أشخاصا ، والى تجسد أقنوم العلم فى السيد المسيح (الابن وفقا لتصورهم) • من أجل ذلك كله نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر ، واعتبروا الصفات هى الذات غـير مباينة لها مع كل ما جره عليهم ذلك — كما سنوضح — من اشكالات• وتظل الغاية النهائية فى نسق المعتزلة فى التوحيد أو بالاحرى (النتيجة) هى التنزية المطلق لله فى ذاته وصفاته •

٢ — قضية العدل (تنزية الله فى أفعاله) :

ذكرت بصدد عرضى لقضية التوحيد أنها تمثل موضوع اهتمام لا يدانيه الا اهتمامهم بقضية (العدل) • وتشكل قضية العدل مع التوحيد المحور الاساسى الذى يدور حوله فكر المعتزلة ، كما أنه يضع حدودا حاسمة بين مذهب المعتزلة ومذهب غيرهم ممن يتشابهون مع المعتزلة فى بعض الخصاص ، اذ أن للتوحيد والعدل عند المعتزلة معنى محددا ومستقلا جعل لهؤلاء (نظرية) محددة المعالم ، يستطيع كل من يطالعها أن يتعرف على أصحابها •

يقول الخياط المعتزلى : لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد والعدل ويخالفوننا فى الوعد والاسماء والاحكام ، ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بهذه الاصول (١) •

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١٣٤ •

واذا كان المعتزلة يحبون أن يلقبوا — كما سبقت الاشارة — بأصحاب التوحيد والعدل ، فانهم لا تجاهم الخاص فى فهم العدل وبحصرهم أنفسهم فى دائرة العدل يكادون أن يقتصروا فى تسمية أنفسهم بالفرقة (العدلية) أو (العدليين) • وتأتى الصلة الوثيقة عندهم بين أصلى التوحيد والعدل وهى أنهما — بما يتفرع عنهما من قضايا — يدوران حول ركيزة هامة الا وهى تنزية الله سبحانه ، فان كان التنزية لله تعالى فى ذاته وصفاته فذلك هو التوحيد ، وان كان التنزية لله تعالى فى أفعاله فذلك هو العدل يقول القاضى عبد الجبار : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا حيا لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عينا واحدا لا يدرك بحاسة ، عدلا حكيما ، لا يفعل القبيح ولا يريده » (٢) • ولقد شغلت تصورات المعتزلة حول العدل حيزا كبيرا من كتاباتهم خاصة فى الموسوعة التى نحن بصددها والتى ينبثق من خلالها تناولنا وهى كتاب (المغنى) • فى هذا الكتاب ان لم نجد أجزاء كاملة تتناول جانبا من هذه القضية فعلى الاقل نجد اشارات كثيرة اليها • فلقد تناول القاضى عبد الجبار هذه القضية فى الاجزاء التالية بصورة تفصيلية : فى الخامس أثناء حديثه عن (الفرق غير الاسلامية) وابطال أقوالهم ، وفى السادس بقسميه ، الاول (التعديل والتجوير) والثانى (الارادة (وفى الجزء الثامن (المخلوق) الذى يتعرض فيه لافعال العباد ، وفى الجزء التاسع (التوليد) الذى يناقش فيه مسألة تولد الافعال ومدى المسئولية الجزائية فيها ، وفى الجزء الحادى عشر (التكليف) حيث يعرض

---

(٢) ابن المرتضى : المنية والامل ص ٦ •

لمسألة الاجال والتكليف ، وفى الجزء الثالث عشر (اللطف) حيث يعرض لاهم آراء المعتزلة فى الالطاف وفى الجزء الرابع عشر (الاصلح) • وذلك فى نطاق الاجزاء التى عثر عليها من كتاب المغنى • ويعرف القاضى (العدل) تعريفا تفصيليا (٣) ، فالعدل مصدر عدل يعدل عدلا (٤) ، وقد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل • فاذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لانه معدول به عما يجرى على الفاعلين • والعدل اصطلاحا فيما يرى المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة • « فان قيل انه تعالى عدل ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه • وأنه لا يكذب فى خبرة ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، لا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد مالا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحى من حيى عن بينة » •

ذلك — رغم ما فيه من تجاوز — تعريف العدل عند المعتزلة وفقا لمحك العقل ليس الا • ويذكر القاضى أن الاصل الثانى من الاصول الخمسة هو الكلام فى العدل ، وهو كلام يرجع الى أفعال القديم تعالى عز وجل ، وما يجوز عليه ومالا يجوز ، فلذلك أوجبنا

---

(٣) شرح الاصول الخمسة : ص ١٣٢ ، ص ٣٠١ وما بعدها •
وانظر أيضا الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٢ •

(٤) يذكر صاحب لسان العرب أن العدل هو ما قام فى النفوس انه مستقيم ، ومن بين اسمائه تعالى (العدل) لانه لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم (ابن منظور : لسان العرب جـ٤٦ ص ٤٣٠ ط • بيروت) •

تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد (٥) • والحقيقة أن المعتزلة تريد أن تتأدى من تفصيل الكلام فى أصلى التوحيد والعدل الى أن كمال الله فى ذاته وصفاته وأفعاله قضية لا تتجزأ ، هى اذن قضية (الكمال الالهى) •

ولكن هل وفق المعتزلة حقا فى صياغة صورة حقيقية عن ذلك (الكمال الالهى) من حيث الهدف والتعبير ، أو لنقل من حيث الغاية والوسيلة ؟ ان الاجابة على هذا التساؤل تأتى فى نهاية عرضى لمذهب المعتزلة بمثابة التقويم والنقد • ويأتى التلازم الوثيق بين أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة أيضا كون الاحدية أهم وصف للذات الالهية (٦) كما أن العدل أهم صفة للفعل الالهى • يتعلق التوحيد بالبحث فى الوجود الالهى من حيث هو ذات مطلقة ولذلك فهو من الناحية الفلسفية يعتبر أدخل فى مبحث الانطولوجيا أو الوجود بوصفه قمة وكمال الوجود • أما العدل فيتعلق بالفعل الالهى من حيث صلته بالانسان ،تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله تعالى — وفقا لرأيهم — العدل المطلق • وهكذا فان أصل العدل يندرج تحت ميتافيزيقا الاخلاق أو الاسس الميتافيزيقية للاخلاق ، أو الاصول العقائدية التى تقوم عليها الاخلاق (٧) •

ولعل المعتزلة فى اختصاصهم (العدل) ليكون أهم صفات الفعل الالهى على الاطلاق لكون العدل هو قمة الفضائل التى تحكم الافعال المتعدية الى الغير لاسيما فى علاقة رب بمربوبين أو خالق بمخلوقين —

---

(٥) شرح الاصول الخمسة : ص ٣٠١ •

(٦) انظر كتابى (العلم الالهى) ص ١٢٨ وما بعدها •

(٧) د• صبحى : فى علم الكلام ص ١٤٠ ، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ٤٥ •

ويقاس عليه علاقة الحاكم بالمحكومين • فالله سبحانه — عندهم — جميع ما (يفعله) بعباده عدل ، اذ لا يتصور غير ذلك ، ولا يشذ عن ذلك من أفعاله — سبحانه — الا ما يتعلق بابتداء خلق الانسان المكلف واحيائه ، أو بالاحرى ما يتعلق بقانونى الاحياء والاماتة فهما ليسا بمجال تقويم بحكم أخلاقى (٨) •

من مظاهر العدل عندالمعتزلة :

اذا كان (العدل) عند المعتزلة يشكل أصلا هاما من الاصول التى يقوم عليها فكرهم ، فان هناك فروعا تتدرج تحت أصل العدل هى بمثابة المظاهر الدالة عليه • واذا ما رجعنا الى تعريف العدل بانه ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، لا تضح لنا من ذلك أن نزعتهم العقلية تتغلغل فى أصـــل العدل حتى لا يكاد يحكم على مدى (العدل) بالا بالعقل فقط دون سواه • فالعقل يقضى فى نظرهم أن تكون جميع الافعال الصادرة من الله والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة•

واذا أردنا أن نبلور مفهوم العدل فى صيغة دقيقة ومختصرة عند المعتزلة ، فهو « أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعـــال العباد » (١) •

ويمكن القول ان هذه هى (المقدمة) التى يصدر عنها المعتزلة

---

(٨) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : جـ٦ (التعديل والتجوير) ص ٤٩ وما بعدها •

(١) القاضى : المغنى جـ١٣ (اللطف ص ٤٢ وما بعدها ، والمسعودى : مروج الذهب جـ٣ ص ١٥٤ •

فى تصورهم للعدل ، وما ترتب على ذلك فهو بمثابة (النتائج) ويمكن اجمالها باختصار فى العناصر التالية :

١ — الله لا يفعل القبيح وأفعاله كلها محكمة (مقدمة فى نسق) :

ان الله سبحانه — عند المعتزلة — لا يحب الفساد ذلك « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر » (النحل — ٩٠) وبيان قولهم أن الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به هو أنه سبحانه عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ى وعالم باستغنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه (٢) • والمعتزلة مجمعون على أنه تعالى لا يفعل القبيح، وأنه سبحانه لديه القدرة على فعل القبيح ولكنه — لحكمته وعدله — لا يفعل • ولكن يشذ عن هذا الاجماع كل من النظام وأبى على الاسوارى والجاحظ الذين ينفون القدرة على فعل القبيح أصلا (١) •

واذا كان فى العالم ما يتصوره الانسان شرا ، فذلك مما خفى على علمه البشرى اذ أن هناك حكمة من وراء ذلك « انا كل شىء خلقناه بقدر » (القمر — ٤٩) • يقول الخياط : حقيقة أن الله وهو المصيب للنبات بما يعتريه من قحط وجدب ، ولكن ذلك لا يعد
وهو المصيب للنبات بما يعتريه من قحط وجدب ، ولكن ذلك لا يعد
من جانبه سبحانه شرا أو فسادا ، اذ ليس كل ما تكرهه النفس قبيحا • وانما القبيح هو ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك

---

(٢) القاضى : المغنى جـ٦ (لتعاديل والتجوير) ص ١٧٧ ، شرح الاصول الخمسة ص ٣١٥ •

(٢) القاضى : المغنى جـ٦ (التعديل والتجوير) ص ١٧٧ ، شرح الاصول

كله فى حق الله محال (٤) . وهكذا يفرق المعتزلة بين الحسن والقبح فى الافعال من جهة ، والضرر والنفع من جهة أخرى . فليس كل ماهو نافع حسنا ولا كل ما هو ضار قبيحا ، ولكن حكمة الله تجعل أحيانا مما يعتقد أنه ضار حسنا وتجعل مما يعتقد أنه نافع قبيحا (٥) . يقول تعالى : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء انه بعباده خبير بصير » (الشورى — ٢٧) .

٢ — الله لطيف بعباده (مقدمة ثانية فى نفس النسق) :

لقد فصل المعتزلة الحديث عن اللطف الالهى بوصفه واحدا من أهم مظاهر العدل الالهى . وها هوذا القاضى يفرد له جزءا خاصا من كتاب المغنى) وهو الجزء الثالث عشر ، فضلا عن تخصيص مساحة كبيرة له فى كتاب (شرح الأصول الخمسة) تحت عنوان (فصل فى وجوب الألطاف وذكر الخلاف فيه) . واللطف بصفة عامة هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب اما الى اختيار الواجب أو الى ترك القبيح . وتختلف الاسامى عليه فربما يسمى توفيقا ، وربما يسمى عصمة الى غير ذلك (١) أما بالنسبة للطف الالهى فهو كل ما يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية . ولما كان الله (عدلا) فى حكمه ، رءوفا بخلقه ، ناظرا لعباده لا يرضى لهم الكفر ولا يريد ظلما للعالمين، فهو سبحانه لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح (٢) .

---

(٤) الخياط : الانتصار ص ٨٠ .

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج١٣ (اللطف) ص ١٩٣ .

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٥١٨ وما بعدها .

(٢) المغنى ج١٣ اللطف ص ٥١٤ ، الشهرستانى : الملل والنحل ج١ ص ١٠٧ .

فاللطف عند المعتزلة اذن يحمل على أنه : عون وانقاذ من الله تعالى ، بغيرها يظلم الانسان (٣) • مرة أخرى نلاحظ أن (العقل) الذى تغلغل فى فكر المعتزلة حتى أنه كان (المنهج) و (المذهب) معا ، نجده يتخلل فهمهم لمسألة (اللطف) • فالعقل هو أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، فاذا ما فقد الانسان العقل زال عنه التكليف • واذا كان الله قد أودع فى الانسان الشهوة — ابتلاء — فقد أكمله بالعقل (تحكما) • ومن ثم فان المعتزلة يذهبون الى ضرورة النظر العقلى كأداة معرفية تبصره بعواقب الامور وتدفعه الى العمل الصالح وتمنعه من ارتكاب الشرور والمعاصى (٤) •

ولا يتعارض عدل الله ولطفه مع خلق الشهوة فى الانسان ، لانه اذا زالت الشهوة زال التكليف اذا لم يحصل ما يقوم مقامها • ومن جهة أخرى ليست الشهوة ملجئة الانسان الى الرذيلة ولكنها محك للتقويم الاخلاقى اذ كلما كانت الشهوة قوية وكانت قوة الامتناع مواكبة لها فذلك (أكمل) • ونحن نجل عفة الشاب عن الشيخ الهرم ذلك أن قوة الامتناع مع شدة الاغراء ارتفاع الهمة وعلو الدرجات (٥) • واذا كان العقل هو مناط التكليف وأهم مظهر للطف الله بعباده بوصفه الوسيلة المميزة بين الخير والشر فى الافعال، فان انزال الشرائع وبعثة الانبياء والمرسلين انما هما تمام اللطف من الله بعباده • فالشرائع هى بمثابة (مناهج) للاوامر والنواهى الالهية ، والانبياء والرسل هم (القدوة) فى التطبيق ، وهل ذلك منه تعالى الا عدل ولطف • يقول تعالى : « وما كنا معذبين حتى

---

(٣) المرجع السابق ص ٧ •

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٢. وما بعدها •

(٥) المغنى : ج١٣ (اللطف) ص ٩٨ •

نبعث رسولا »(الاسراء — ١٥) ،ويقول تعالى : «لئلايكونللناس على الله حجة بعد الرسل » (النساء — ١٦٥) • وجملة القول فى ذلك أن الله لم يدخر عن عبادة شيئا من الالطاف التى بها يعدلون عن طريق البغى من غير الجاء والا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب (٦) •

٣ — الانسان حر فيما يفعل (النتيجة) :

يأتى تصور المعتزلة لحرية الارادة الانسانية نتيجة منطقية لنسق معتزلى فى (العدل) كل المقدمات فيه تشير وتؤكد أن القول بحرية الانسان فى أفعاله هو النتيجة الطبيعية لمثل تلك المقدمات واذا أردت أن تخص نظريـة أو تصورا وتعتبره علما على الفـكر المعتزلى كله • على كثرة نظرياته وتصوراته — فقولهم بحرية الانسان ما فى ذلك شك • ولعله لا يتسع المقام هنا لعرض وجهة نظرهم كاملة ولكننى سأعرض لها اجمالا • واذا كانت جل آراء المعتزلة قد جاء ت — بما تثير من ردود أفعال — (عنيفة) و (زاعقة) مما يمكن أن تعتبر معه نوعا من الشطط والتطرف (١) فان موقفهم بصدد حرية الانسان يأتى أكثر حدة وعنفا • وموقف المعتزلة فى هذا الصدد يوضح — منهجيا — فى مقابل موقف الجبرية ، ودواعيهم فى تأكيدهم (الحاسم) على حرية الانسان أنه لو كانت الافعال الانسانية من صنع الله لبطل الامر والنهى وبعثة الانبياء والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقبحت المعاقبة والمساءلة ، لانه لا يجوز أن يأمر

---

(٦) المرجع السابق ص ٩٧ وما بعدها •

(١) انظر بحثنا عن النزعة الوسطية لدى الطحاوية والماتريدية وجذورها الاشعرية •

الله بمالا يفعله وينهى عما خلقه (٢) •

وفى هذا (الاحتجاج) العقلى — فى سبيل تأكيد الحرية — يتأدى المعتزلة الى أن التسليم (بالجبر الالهى) سوف تترتب عليه نتائج منها عدم جدوى وشرعية دعوة النبى الكفار الى العدول عن الكفر الى الايمان ، لان الله — وفقا للموقف الجبرى — هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الايمان • فلا سبيل اذن الا القول بحرية الانسان واثباتها دعما للعقل والواقع ، والغاء لكل التصورات الجبرية ازاء هذه القضية (٣) ، وتنزيها للذات الالهية عن كل نقص خاصة الظلم « ان الله ليس بظلام للعبيد » (الحج — ١٠) •

واذا قلنا ان تأكيد المعتزلة على اثبات الحرية يعد أصلا فى ذاته يخرج عن (محيطهم) من يقول بغيره ، فلا نكون مبالغين فى ذلك• يقول القاضى : « اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه » (٤) •

واذا كانت الادلة العقلية على اثبات الحرية عند المعتزلة هى (المستند) فان كثيرا من دلائل النقل — فيما يذهبون — تؤيد ذلك وتدعمه • من ذلك قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

---

(٢) انظر صلة كل من الارادة والامر بعلم الله فى كتابى (العلم الالهى) ص ٥٥٣ وما بعدها •

(٣) المغنى جـ٨ (المخلوق) ص ٣ ، فضل الاعتزال ص ١٩٩ ، المختصر فى أصول الدين ص ٩ •

(٤) المغنى جـ٦ (الارادة) ص ٤١ •

(الكهف — ٢٩) • وسلك المعتزلة طريقتهم فى التأويل بالنسبة لظاهر الايات التى تتعارض وما يذهبون اليه •

وفى سبيل تأكيدهم على حرية الانسان ذهبوا الى أن الارادة سابقة على الفعل المراد ، حيث يريد الانسان فى الوقت الاول ويفعل فى الوقت الثانى • ولا تكون الارادة عندهم مصاحبة للفعل المراد الا فى الافعال الاضطرارية التى تنتفى معها الحرية • وفيما عدا ذلك فان الارادة — فى كل الافعال الارادية — تسبق الفعل بحيث تكون هناك (وقفة) للاختيار بحيث يكون أمام الانسان سبيلان فاما أن يفعل أولا يفعل •

تقويم ونقــد :

بعد هذا العرض (الجدلى) لاهم آراء المعتزلة حول (التوحيد والعدل انطلاقا من كتاب المغنى ، يحق لنا الان أن نذكر كل مـا (أرجانا) من مسائل (معلقة) فى مجال تقويم فكر المعتزلة : ماله وما عليه • وعلينا أولا أن نضع (مسألة النشاة) عندهم موضعها الصحيح ، دون دخول فى متاهات تلك النشاة وما كان فيها بحق وما كان فيها بباطل ، لان ذلك سيحل لنا بعض الاشكالات وان كان لن يحلها كلها •

١ — انه بالمقارنة بمسألة النشأة لدى الشيعةالتىارتبطتالنشاة عندهم (بعقيدة) التشيع حول (الاحقية) ثم (التحلق) حول مسالة (الامامة) وان اختلفت الرؤى بالنسبة لها ، أقول ان النشأة لدى المعتزلة كانت وثيقة الصلة (بالفكر) المائل نحــو (الاعتقاد) خاصة بصدد مسألة (فاعل الكبيرة) • واذا كانت هذه المسألة

قد طرقت قبل المعتزلة ، الا أن دور المعتزلة بشأنها كان فى اثارتها على نحو (فكرى) أكثر من كونه عقائديا ، وهو الذى ارتبط — تاريخيا — بالاصل الرابع عندهم (المنزلة بين المنزلتين) .

٢ — ان المعتزلة بالرغم من كونهم — فى نشأتهم — أصحاب منهج ومذهب أو بالاحرى أصحاب (فكر) ، الا أنهم — للاسف الشديد — خرجوا عن حدود هذا الفكر فى (سماحته) وذلك عن طريق (التطرف) فى معظم أفكارهم وتصوراتهم . ومن ثم فانهم ان لم يكونوا المنشئين لهذا التطرف ، الموسعين من دائرته فهم على الاقل (المشاركين) غيرهم ممن تطرفوا فى جعل ساحة الفكر عبارة عن سلسلة تطرفات وتحكمات فى الفكر والرأى .

٣ — اختلف فى الرأى مع الدكتور أحمد صبحى فى كون « استطاعة خصوم المعتزلة — بما يلزم عن النقاش العنيف من شد وجذب — أن يجبروا المعتزلة الى تعليل أو الى تحدى منهجهم العقلى ، فكانت السقطة التى أخذت عليهم . كما كانت نقطة البدء فى منطلق أكبر فرقة معارضة ، وأعنى بها الاشاعرة . فليس الخطأ فى المنهج : استخدام العقل فى مسائل الدين أومنهج التأويل ، ولكن الخطأ فى تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف » . وتثير عبارة سيادته عندى أكثر من ملاحظة :

(أ) لا يستطيع أحد أن ينكر (الرغبة الصادقة) من المعتزلة فى الدفاع عن جوهر العقيدة فى التوحيد والتنزية ، الى الحد الذى معه نصبوا أنفسهم أو نصبهم الموالون لهم (حماة) للدين ضد التصورات (المنحرفة) من كل نوع ، تلك كانت الغاية عندهم .

(ب) جاءت الوسيلة عندهم — فى أغلب الاحوال — مخيبة

للظنون ومقللة ان لم تكن (مضيعة) للجهود التى بذلت فى سبيل تحقيق وتأكيد هذه الغاية (توحيد الله تعالى وتنزيهه) • اذ ليس ثمة اعتراض على كون العقل منهجا يمكن أن نناقش ونتفهم بـه مسائل الدين ، ولكن الاعتراض هو على هذا الشطط فى (تغلغل) العقل فى كل المسائل الدينية ، حتى فى تلك التى ينبغى ألا يخاض فيها • ومن ثم تبنوا تعليلية الاحكام فى معظم المسائل الدينية • ولقد غالى المعتزلة فى (تقديس) العقل حتى جعلوا بعض أمور الـدين ــ أحيـانا ــ ينبغى أن تـكون وفقـا لطبيعـة هـذا العقل وفى هذا شطط أيما شطط • واعتراضى هنا ليس على استخدام العقل ولكن على جعل العقل هو (السيد الاوحد) و (الحـكم الاول) فى مجال الحكم على كل شىء بما فى ذلك ما يتعلق بعقائد الدين وقضاياه • هذا عن خطئهم ــ من وجهة نظرى ــ بصدد المنهج أو الوسيلة •

(جـ) أخطأ المعتزلة فى المذهب وفى الموضوع (تنزية الله فى ذاته وصفاته وأفعاله) عندما بالغوا فى اثبات شىء فأوقعهم ذلك ــ أحيانا ــ فى شبهة تبنى النقيض • ولنا عود الى هذه المسألة تفصيلا فى نقطة مستقلة •

(د) ان أصحاب الفكر الاصـيل وذوى الاتجـاهات الرائدة لا يدفعون دفعا الى تبنى مواقف أو الخوض فى بعض المسائل • اذ ليس لفكر تلك صفته ــ الاصالة ــ أن تكون آراؤه وأفـكاره ما هى الا جملة (ردود أفعال) • ولكن الفكر (الرائد) فى تصورى هو الذى تكون له (قضاياه) الخاصة ، ورؤيته العميقة التى لاتزعزعها تصورات وآراء (الاخرين) طالما كان هناك (اقتناع) كامل بصحتها ومبررات صدقها •

٤ — تقودنا هذه النقطة الفرعيـــة الاخيرة الى التقـــويم الموضوعى (لاصلى) التوحيد والعدل • أما بالنسبة للتوحيد فنلاحظ غلبة أسلوب السلب والنفى على معظم تناولاتهم بصدده • وهم بذلك اذا كانوا قد أفلحوا — ظاهريا — بتجنيب أنفسهم الوقوع فيما وقع فيها المشبهة والمجسمة من المسلمين وغير المسلمين الا أنهم وقعوا فى (محظور) آخر بنفيهم معظم الصفات التى ورد اثباتها فى القرآن الكريم أو بالاحرى (بدمجهم) الذات والصفات فى كيان واحد فى اطار مبدأ (الصفات عين الذات) • وعندما واجههم الخصوم (افترقوا) فى النبرير والتفسير ، فتجد أن العلاف يفسر ذلك بطريقة ويفسرها النظام بطريقة ثانية ومعمر بطريقة ثالثة وأبو هاشـــم الجبائى بطريقة رابعة وهكذا • وهذا الاختلاف فى التبرير والتفسير من معتزلى لاخر دليل على (عظم المسألة) وعلى كونها « شائكه » وكون تفسير السابقين عليه لم يشف غليلا • وهو دليل فى النهاية على أن المسألة من (الاصـــل) غريبة فى تناولها ومتطرفـــة فى تصورها •

وفى اطار (التوحيد) أيضا أعتقد أن فهم وتناول المعتزلة للاية الكريمة مستندهم فى التوحيد جاء متفاوتا • يقول تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » (الشورى — ١١) وهم انما نجحوا عن طريق السلب والنفى فى يحققوا فى مذهبهم مدلولا لاول الاية ، فالله عندهم : ليس بكذا ، وليس بكذا ••• الخ • ولكن فيما يتعلق بآخرها وهى كونه تعالى سميعا بصيرا فقد اخفقوا أيما اخفاق والجاهم ذلك الى ما ذهبوا اليه من أنه تعالى سميع لا بسمع، بصير لا ببصر • وقياسا على كونه عليما وعلمه هو ذاته قادر وقدرته هى ذاته وهكذا •

فى اطار (التوحيد) أيضا دفعهم موقفهم المتطرف — كرد فعل لموقف الحنابلة — الى المبالغة فى اثبات خلق القرآن ومحاولة فرض تلك (العقيدة) عن طريق السلطة والدولة ، مما يتصور معه أن مخالفهم فى الرأى (كافر) • كذلك دفع بهم الشطط الفكرى الى مخالفة النص الدينى واجماع الامة فى كون الله تعالى يراه المؤمنون فى الاخرة • ووقفوا تجاه تلك المسألة موقفا غريبا كان الواضح من خلاله أنه لا يهم أن يكون متفقا مع النص الدينى — الذى أولوه أحيانا — ولا مع ما أجمع عليه المسلمون ، بقدر ما يكون منسجما مع (تصورهم) للتوحيد والتنزية ، ومتسقا مع نزعتهم العقلية •

٥ — نلاحظ أن الوجود عند المعتزلة ثنائى الابعاد ، اذ ليس فيه تلك (الثلاثية) التى نعهدها فى معظم الاتجاهات والمذاهب الفكرية (الله والعالم والانسان) • فاهتمام المعتزلة ينصب فى المقام الاول على وجود الله ووجود الانسان أما جانب الطبيعة فلم يشغل — لديهم — هدا الاهتمـــام • يتضح من ذلك أن نظرياتهم وأفكارهم المتعلقة بالعالم أو الطبيعة لم تأت فى قوة أمكارهم الاخرى وهى وان ذكرت خاصة عند العلاف والنظام فذلك لمجرد (استكمال النسق) عن طريق (الاشارة) الى العالم بوصفة أهم مقدورات الله (انظر على سبيل المثال مسألة الجزء الذى لا يتجزأ عند العلاف)

٦ — اذا كان المعتزلة قد ركزوا جل اهتمامهم على وجود الله تعالى وما يتعلق به ووجود الانسان وما يتعلق به ، الا أن الاتجاه (الانسانى) كان الغالب على فكر المعتزلة • فلقد جعلوا (الانسان) محور اهتمامهم بوصفه (الخليفة) ، وفى ضوء ذلك فسروا كل شىء ونظروا الى كل شىء بما فى ذلك أفعال الله تعالى — وفى قمتها العدل — من زاوية الانسان •

٧ — لا ننكر أن العلاقة بين الله والانسان أو بالاحرى من الله الى الانسان انما هى العدل المطلق : خلقا وتكليفا وجزاء ، الا أن المعتزلة بالغوا فى (تفريع) تلك العلاقة حتى (ظلموا) أنفسهم . واذا التمس العذر لتصورات المعتزلة فى التوحيد — مع اختلافى معهم — بوصفها ردود أفعال تجاه مواقف (متطرفة) ومن ثم جاءت هى الاخرى أكثر (تطرفا) ، فانه كيف يلتمس العذر لهم فيما بالغوا فيه بشأن بعض القضايا المتفرقة عن تصورهم للعدل مما هو ليس برد فعل ؟

فعلى سبيل المثال تكلفوا فى مسألة (وجوب فعل الاصلح على الله تعالى) ومهما قيل من اختلاف بين المعتزلة البغداديين والمعتزلة البصريين فى هذا الصدد الا أن تصورهم (العام) حول هذه المسألة ظل عنوانا سيئا على تطرفهم فى جعل الصلاح يصدر عن (اللطيف بعباده) وجوبا . فكيف يوجبون على الله شيئا وهو سبحانه (الموجب) لكل شىء . ان أفعال الله تعالى — مع التسليم بعدله — انما تصدر لحكمة معينة وليست لوجه المصلحة ، أو تدور (الافعال) الالهية كلها وفقا لصالح هذا الكائن (المدلل) الذى هو الانسان ، انه سبحانه « لا يسأل عما يفعل » (الانبياء — ٢٣) . ومن جهة أخرى فان (رؤيتهم) فى حرية الانسان ليست (بالعقيدة) التى ربما (يكفر) من يقول بغيرها .

٨ — اذا تجاوزنا عن هذه (السقطات) فى فكر المعتزلة فنلاحظ أن دورهم المؤثر والفعال وهو فى الوقت ذاته عنوان مذهبهم هو كونهم ربطوا بين الدين والاخلاق ، وصاغوا على أساس من العقل والدين نظريات اخلاقية ارتبطت بهم . ولكن (أيضا) يؤخذ عليهم تبنيهم تبعية تعاليم الدين لقيم الاخلاق ، ليس ذلك بذهابهم

الى كون الحسن والقبح فى الافعال عقليا ، ولكن بغلبة النزعة (العملية) فى كل أصولهم ما عدا الاصل الاول (التوحيد) وهو الاصل النظرى الوحيد ويبدأ ذلك من تأكيدهم على أنه لا اكتمال للايمان الا بمقارنته للعمل الصالح . ولى وقفة فى اعتبارهم الدين تابعا للاخلاق التى هى بدورها تابعة للعقل ، اذ كيف يكون ذلك وهذا القرآن الكريم « يهدى للتى هى أقوم » والرسول ﷺ فضلا عن كونه (مبلغ منهج) من السماء ، هو نموذج (للاقتداء والتأسى) بوصفه « على خلق عظيم) . أى شطط واسراف هذا الذى ينكر حقائق أو يغفل دلائل من النص القرآنى والاثر النبوى ! .

٩ — يبقى للمعتزلة — بعد ذلك — أنهم حاولوا واجتهدوا و (أصلوا) و (فرعوا) وكانت النوايا عندهم حسنة والمقاصد صادقة ، ولكن خانتهم الوسيلة حينا وظلمهم الشطط والتطرف أحيانا . ومهما قيل عن المعتزلة فيكفى أنهم أثروا الحياة الفكرية فى الاسلام عن طريق (الجدل) والخصومات) الفكرية التى اشتبكوا من خلالها مع أكثر من خصم ، فأثمرت تلك (المطارحات) و (المساجلات) فكرا ذا نزعة عقلية صارمة كان له (لونه) المميز، وذلك علامة دالة عليه بالرغم من زوال هذا (المذهب) منذ مدة قرون خلت . وليس ثمة شك فى أن من المعتزلة أناسا صادقين غلب عليهم أمر دينهم ولم يلههم سواه عنه ، ويكفى أن الامام أبا الحسن الاشعرى مؤسس المذهب (الكلامى) لاهل السنة والجماعة (الاشاعرة) — كما سنرى — كان معتزليا فى أول عهده الى أن انصرف عن مذهب الاعتزال .

١٠ — يحسب للمعتزلة أيضا — بشهادة كتب الحضارة والتاريخ الاسلامى — أنهم واكبوا فى نشأتهم قمة الحضارة الاسلامية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، تلك الحضارة التى أطلق عليها

بعض المؤرخين (عصر النهضة الاسلامية) ، وانه لغريب أيضا أن يواكب أفول نجمهم بداية انهيار الحضارة الاسلامية . واذا كنت استبعد أى نوع من أنواع الارتباط السببى فى هذه المسألة الا أنها (ظاهرة) جديرة بالملاحظة والاشارة اليها .

١١ — كان المعتزلة — منذ نشأوا — أكثر الفرق الكلامية نشاطا ، وقد عاونهم على هذا النشاط ثلاثة أمور :

(أ) ان الله تعالى قيض لهم فى كل طبقة من طبقاتهم قوما من أهل البراعة واللسن . فواصل بن عطاء من أوسع الناس عقلا وأغزرهم علما أقدرهم على الجدل والمناظرة ، وكان من أعلم الناس باتجاهات الفرق والمذاهب الاخرى واكثرهم فى الرد عليها . أما ابو الهذيل العلاف فكان « نسيج وحده وواحد دهره فى البيان ومعرفة جيد الكلام » يقول عنه المبرد : « ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ » . أما ابراهيم النظام فقد كان نابغا فى حدة الذهن وصفاء القريحة وسعة الاطلاع . وهكذا تتميز كل طبقة من طبقات المعتزلة بأحد الاعلام (المرموقين) .

(ب) اتصالهم بالخلفاء والامراء واستطاعتهم — بما أوتوا من خلابة وحسن بيان — أن يؤثروا فيهم ، وأن يحرزوا عندهم منازل مرموقة ، وأن يستعدوهم على خصومهم ان أرادوا ، وأبلغ مثال على ذلك ما حدث ابان ما تم تسميته (محنة الحنابلة) .

(ج) التعاون الوثيق بينهم ولاقة الاخوة السائدةفيهمواخلاصهم فيما بينهم وعطفهم بعضهم على بعض ، حتى ضرب الادباء المثل بتآلفهم . كتب أبو محمد العلوى الى أبى بكر الخوارزمى يقول : « ان اعتداده اعتداد العلوى بالشيعى ، والمعتزلى والمعتزلى » .

ثالثـــــا

طبقـــــات الصوفيـــة

لأبى عبد الرحمن الســلمى

(دراسة فى أحوال الصوفية وتجاربهم)

عن الرجل وظروف نشأته :

هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى [١] ولد فى نيسابور التى كانت أهم مدن خراسان الاربع (هراة ، ومرو ، وبلخ ، ونيساور) [٢] التى كانت تسمح بمناخها الثقافى بنشأة الاعلام والعلماء بين رحابها . سنة خمس وعشرين وثلاثمائة . نشأ فى كنف أسرة متدينة بل كان عائلها (والد أبى عبد الرحمن) شيخا ورعا زاهدا سلك طريق الصوفية اذ تتلمذ على يد بعض من شيوخ الملامتية فى خراسان كأبى عثمان الحيرى وابن منازل وأبى على الثقفى .

وقد اشتهر أبو عبد الرحمن بنسبته الى قبيلة أمه اكثر من اشتهاره بنسبته الى قبيلة أبيه ومرد ذلك — على الأرجح — الى أن السلميين — وهم قبيلة والدته — كان لهم شأن فى نيسابور : فتحا وحكما وثروة وجاها الى حد أن واحدا منهم ولى أمر نيسابور على عهد معاوية بن أبى سفيان . وثمة سبب آخر يرجع اليه اشتهاره نسبا الى قبيلة أمة أكثر من قبيلة أبيه ، أن أباه كان رقيق الحال ضيق الرزق بينما كان أهل والدته أكثر غنى وثراء حتى ليعدون من أعلام نيسابور [٣] .

وبعد وفاة أبيه أحتضنه جده لامه وصار الفتى ملازما له فى

---

(١) الذهبى : سير أعلام النبلاء ج١١ ص ٥٥ دار الكتب المصرية — القاهرة .

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان ج٢ ص ٤١٠ وما بعدها — مطبعة السعادة — القاهرة .

(٣) سير أعلام النبلاء ج١١ ص ٥٥ .

غدواته الى حلقات الدرس والعلم • ولقد صرف أبو عبد الرحمن السلمى همه الى دراسة الحديث والتصوف ، ولقى شيوخ عصره فيهما • فرحل فى الطلب الى : العراق ، والرى ، وهمذان ، ومرو ، والحجاز وغيرها فضلا عن تتلمذه على شيوخ نيسابور •

ومن أشهر شيوخه الذين أخذ عنهم العلم والحديث والتصوف. المحدث الحجة العالم أبو الحسن الدار قطنى ، وأبو نصر السراج صاحب كتاب (اللمع) ، وأبو القاسم النصر أبا ذى ، وأبو عمر ابن نجيد • ويمكن القول باختصار ان أبا عبد الرحمن كان قد لقى شيوخ عصره وسمع منهم الحديث ، وتأدب بهم فى الطريق • وقلما كان ينزل بلدا به عالم فى الحديث أو التصوف دون أن يلقاه ويأخذ عنه• وقد رزق أبو عبد الرحمن من القبول عند الناس مالم يرزق غيره من الشيوخ ، حتى أقبل عليه التلاميذ والمريدون ، يتأدبون بـه ويأخذون عنه علوم القوم (٢) • ومن أشهر تلاميذه أحمد بن الحسين الشهير بأبى بكر البيهقى وأبو بكر الشيرازى وأبو محمد الجوينى والد أبى المعالى الجوينى وأبو القاسم القشيرى • ومن أشهر كتبه — فضلا عن الكتاب قيد البحث — تاريخ الصوفية — جوامع آداب الصوفية — مصارع العشاق — رسالة فى غلطات الصوفية — الزهد• ولقد توفى أبو عبد الرحمن السلمى سنة اثنتى عشرة وأربعمائة •

بين يدى الكتاب (أعلام وقضية) :

يقع كتاب (طبقات الصوفية) فى سبعين وخمسمائة صفحة من القطع المتوسط • ولقد ظل هذا الكتاب مخطوطا ولم ير النور الى

---

(٤) نفس المرجع جا١١ ص ٥٥ ـ ٥٦ •

النشر حتى عام ١٩٣٨ حيث قام المستشرق الدانماركي الاستاذ (بدرسن) Pedrasen ، الاستاذ بجامعة كوبنهاجن بمحاولة نشره، ولكن لم يحالفه التوفيق في انجاز نشر الكتاب كاملا وتوقفت جهوده عند حد معين • وجاء الاستاذ نور الدين شريبة الاستاذ بكلية أصول الدين جامعة الازهر فحقق الكتاب وخرجه في نشرة رائعة وعميقة، وكان ذلك في عام ١٩٥٣ • ونلاحظ أن الاستاذ شريبة لم يكن ليتأتى له تحقيق هذا الانجاز الطيب، مالم يكن هو في أعماقه (صوفيا) ومحبا للصوفية كما يعترف بذلك في تقديمه للكتاب • وقد قامت على نشره (جماعة الازهر للنشر) •

وعود الى (الكتاب) مرة أخرى لنلاحظ أنه لم يكن أول كتاب (يؤرخ) للصوفية : رجالا وأقوالا وتجارب وأحوالا (*) ، اذ سبقه الى ذلك أبو سعيد بن الاعرابي (ت ٣٤١هـ) في كتابه (طبقات النساك) ذلك الكتاب الذى اعتمد عليه أبو نعيم الاصفهاني في كتابه (حلية الاولياء وطبقات الاصفياء) اعتمادا كبيرا (١) •

ويسلك السلمى في كتابه طريقة يمكن أن نسميها المنهج (التحليلى التاريخى) حيث تقوم خطته المنهجية على أن يترجم لخمس طبقات من الصوفية حتى العصر الذى عاش فيه ، وكل طبقة تضم عشرين شيخا من شيوخ الصوفية • ويذكر السلمى في ترجمته

---

(١) انظر على سبيل المثال : حلية الاولياء جـ١٠ ص ١٢٨ وما بعدها •

(*) هناك كتب كثيرة عاصرت (طبقات الصوفية) أو جاءت بعده مثل (التعرف لمذهب أهل التصوف) • لابى بكر محمد الكلاباذى (اللمع في التصوف) لابى نصر عبد الله السراج الطوسى (ت ٣٧٨هـ) ، (الواقح الانوار في طبقات الاخيار) لعبد الوهاب الشعرانى (ت ٩٧٣هـ) وغيرها من الكتب •

لكل واحد من هؤلاء (الشيوخ) نبذة عن حياته ثم يذكر بعضا من أقواله وتلك هى وسيلة (التعرف) على مثل هؤلاء : التعرف عليهم من خلال (أقوالهم) التى هى ثمرة مجاهداتهم واخلاصهم فى عبادتهم • والكتاب عبارته سهلة واضحة لا غموض فيها ، وطريقة عرضه وتناوله مبسطة بحيث تتيح لكل من هو (خارج) الصوفية أن (يدخل) عليهم (خلوتهم) بســـهولة ، و (يشاهد) أحوالهم وتجاربهم • والكتاب ينم عن أمانة فى العرض ودقة فى سرد (الاقوال) كما هى • تلك الطريقة جعلت السلمى — فيما يذكر الاصفهانى — يشتهر داخل الصوفية وخارجهم بأنه « نقال الصوفية وراوى كلامهم » وأن يكون « ممن له العناية التامة بتوطئة مذهب المتصوفة وتهذيبه على ما بينه الاوائل من السلف ، مقتد بسنتهم ، ملازم لطريقتهم ، متبع لاثارهم ، مفارق لما يؤثر عــن المنحرفين المتهوسين من رجال هذه الطائفة ، منكر عليهم » (٢) •

ونلاحظ أن السلمى وان كان قد أعلن فى أول كتابه أن كل (طبقة) من طبقاته الخمسة ستضم عشرين شيخا ، الا أنه يخالف هذا النهج • فهو لم يلتزم بصدد الطبقة الاولى حيث ترجم تحت عنوان واحد لاخوين هما محمد وأحمد ابنا أبى الورد • وكذلك فعل فى الطبقة الخامسة حيث ترجم تحت عنوان واحد لاخوين أيضا هما محمد وجعفر ابنا أحمد بن محمد المقرى •

وكذلك ترجم فى هذه الطبقة تحت عنوان واحد لثلاثة أشخاص هم : أبو الحسن الصيرفى ، وأبو بكر الشبهى وأبو بكر الغراء •

---

(٢) حلية الاولياء : جـ٢ ص ٢٥ •

واذا كنت قد ذكرت أن لسلمى فى مجمل عرضه عبارته سهلة وأسلوبه بسيط فهذا فيما يتعلق بالمؤلف نفسه (السلمى) ، ولكنه — أحيانا — فيما ينقل عن الصوفية بوصفهم (أصحاب رمز واشارة) تأتى بعض الاقوال رمزية تحتاج الى استرسال فى تحليل مرادها ومقصدها • الا أن هذه الاقوال ذات الدلالة الخاصة — لحسن الحظ — ليست كثيرة بالنسبة لغيرها ، مما يجعل كتاب (الطبقات) كتابا للخاصة والعامة على السواء ، ويقيض له أن يكون نهجا للاقتداء والتأسى بأخلاقيات التصوف الحميدة كما سنوضح •

واذا كان السلمى قد التزم ما يمكن أن نسميه بالمنهج التحليلى فى سرد (الرجال) من خلال (الاقوال ثمرة الاعمال) فانه سلك كذلك ما نسميه بالمنهج التاريخى حيث قام تصنيفه للطبقات ورجالاتها على أساس تاريخى بحت أكثر من أى اعتبار آخر •

وأذكر فيما يلى — على سبيل المثال لا الحصر — عددا من (رجال) كل طبقة وهم لاكثر شهرة وانتشارا بين أقرانهم :

١ — من الطبقة الاولى : الفضيل بن عياض — ذو النون المصرى — ابراهيم بن أدهم — بشر بن الحارث الحافى — السرى السقطى — الحارث المحاسبى — أبو سليمان الدرانى — حمدون القصار •

٢ — من الطبقة الثانية : أبو القاسم الجنيد — أبو الحسين النورى — أبو عثمان الحيرى — رويم بن أحمد البغدادى — سهل بن عبد الله التسترى — أبو بكر الوراق — أبو سعيد الخراز •

٣ — من الطبقة الثالثة : ابو بكر الواسطى — الحسين بن منصور الحلاج — ممشاد الدينورى •

٤ — من الطبقة الرابعة : أبو بكر الشبلى — أبو على بن الكاتب •

٥ — الطبقة الخامسة : أبو سعيد بن الاعرابى — أبو العباس السيارى — أبو القاسم النصر أباذى •

قضية التصوف بين النظر والسلوك •

ان جملة أقوال (مشايخ) الصوفية التى ذكرها السلمى فى كتابه (الطبقات) تثير قضية هامة ألا وهى مدى كون التصوف تجربة عملية ذوقية أو اطارا نظريا • ونناقش فى الصفحات التالية أبعاد هذه القضية وامكان تقويمها • وعلينا أولا أن نستقرىء طبيعة التصوف وما هيته قبل أن نصل الى (النتيجة) التى هى كونه نظريا أو علميا أو نظريا وعمليا معا • ونتساءل بداية عما اذا كان التصوف نزعة أم فرقة أم طائفة ؟

ويرى الاستاذ أحمد أمين أن التصـــوف نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة ، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا وصوفيا أو سنيا وصوفيا ، بل أن يكـــون نصرانيا أو يهوديا أو بوذيا وهو متصوف (١) •

واتفق مع سيادته فى الرأى فى كون (التصـوف) نزعة أو اتجاها ، ولكننى أرى أن (الصوفية) فرقة أو طائفة (٢) • بمعنى أن التصوف قد يكون نزعة — من بين عدة نزعات — تميز فرقة

---

(١) ظهر الاسلام جـ٤ ط• خامسة ١٩٨٢ ص ١٤٩ •

(٢) سأناقش هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا فيما بعد بصـــــدد (الرؤية المقارنة) •

ما من الفرق ، ولكن أن يكون التصوف هو السمة الاساسية والوحيدة لفرقة ما بين الفرق فذلك لا يمكن أن تكون معه هذه الفرقة الا كونهم (صوفية) •

أما أصل التصوف — فيما يذكر ابن خلدون — فهو العكوف على العبادة ، والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة • وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف. فلما نشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية (٣) •

ولقد صور القشيرى (٤) تاريخ الاسماء التى اطلقت على العاكفين على الحياة الروحية فى شتى مراحلها فيقول : ان المسلمين — بعد رسول الله ﷺ — لم يتسم أفاضلهم فى عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ ، اذ لا أفضلية فوقها ، فقيل لهم الصحابة • ولما أدركهم أهل العصر الثانى ، سمى من صحب الصحابة بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسمية • ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين • ثم اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد • ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خواص أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاكابر قبل المائتين من الهجرة • ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف

---

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٨ وما بعدها •
(٤) الرسالة القشيرية ص ٧ — ٨ •

والصوفية ، وصار علما يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقر الفقراء ، وفيها أشياء أخر أضيفت الى هذا كله ،وعرف المتحققون بها باسم الصوفية ، بحيث صار هذا الاسم علما لهم يميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعينين بظاهر الاحكام فى الشرع أما أداة المعرفة ووسيلتهم فى بلوغ الحقيقة فهى (الذوق) والمواجيد ، حيث يعتمد الصوفية على هذه الوسيلة التى هى عندهم بمثابة البديل عن (العقل) كأداة معرفية عاجزة عن بلوغ (الحق) وادراك (الحقيقة) . فالعقل ان استطاع ادراك ظواهر الاشياء فهو لا يصلح مطلقا فى استكناه الحقيقة ، لان العقل لا يعرف الا ما يقع عليه الحس أى لا يعرف الاشياء الا فى ظواهرها . أما الاشياء حقائقها وكنه وجودها فذلك مما هو فوق طاقته . والصوفية — بصفة عامة — يمتازون بحب الله وطاعته وفى نفس الوقت بتمجيده تعالى والخوف منه والاحساس العميق بضعف النفس الانسانية والخضوع التام لارادة الله والاقرار التام بوحدانيته . وتتعدد تعريفات التصوف بتعدد (الاحوال) التى يكون عليها الصوفى . ومن أشهر تلك التعريفات (٥) . قول معروف الكرخى : « التصوف هو الاخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدى الخلائق » بيانا لما ينبغى أن يكون عليه الصوفى من ضرورة أخذ الاشياء بحقائقها ، وعدم الركون الى ما فى أيدى الناس زهدا واقتناعا بأنه سبحانه هو النافع والضار وأنه الرزاق ذو القوة المتين. كذلك قول الجنيد : « التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة » . وأيضا قول ذى النون المصرى : « هو أن لا تملك شيئا ولا يملكك شىء » بيانا لما ينبغى أن يكون عليه الصوفى من احساس بالفقر

---

(٥) انظر الرسالة القشيرية ص ١٢٦ وما بعدها ، التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٥ — ٩ .

الذى أساسه الافتقار الى الله وحده والعبودية لله وحده • والصوفية لكونهم (طائفة) خاصة لهم تسمياتهم الخاصة التى تشير اليهم فضلا عن (ألفاظهم) ومصطلحاتهم وأحوالهم ومقاماتهم مما يتعارفون عليه ويخصهم دون غيرهم •

أما اسماؤهم فكثيرة منها أنهم (أهل الحق) و (أرباب الاشارات) و (القوم) و (أصحاب الاحوال والمقامات) وغير ذلك من الالقاب والاسماء •

ويصور لنا الغزالى شيئا من ذلك من خلال رحلته فى البحث عن (الحقيقة) ومن خلال انخراطه فى سلكهم وتكلمه (بلسانهم) يقول الغزالى فى ترجمته الذاتية المسماة (المنقذ من الضلال) (٦) • « ثم انى لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل • وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله • وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم •••• وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع فظهر لى أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات • وكم من الفرق بين أن يعلم (الانسان) حال الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وين أن يكون صحيحا وشعبان • وبين أن يعرف حد السكر وبين أن يكون سكران ••• فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا •

---

(٦) المنقذ من الضلال ص ٤٣ وما بعدها •

فعلمت يقينا أنهم — أى الصوفية — أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلت ولم يبق الا مالا سبيل اليه بالسماع والعلم ، بل الذوق والسلوك » .

ومن خلال هذه العبارة الاخيرة للغزالى يمكن أن نناقش التصوف بوصفة تجربة ذوقية قوامها (العمل والسلوك) وليس النظر والصوفية فى حقيقتهم اذن هم (قوم عمل) وليسوا أصحاب نظر ، انطلاقا من أنه « قد جئناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين » .

التصوف — فى حقيقته — نموذج أخلاقى (عملى) :

انه اذا كان التصوف يدرج كواحد من أقسام (الفكر الاسلامى) وبالرغم من كون التصوف يدرس من خلال تلك الانعكاسات الفكرية (١) التى تعطيه بعدا نظريا ، الا أن ذلك لا يعنى بحال من الاحوال أن يكون التصوف (اطارا) نظريا محضا . ان التصوف ما هو الا (تجربة سلوكية قوامها — على حد تعبير أبى محمد الجريرى — الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج عن كل خلق دنى » . أوهو بالاحرى التحلى بالاخلاق الكريمة والتخلى عن الاخلاق الذميمة . فكأن التصوف اذن نموذج أخلاقى أساسه العمل والسلوك لا النظر والقول .

واذا كان التصوف — بسياقه — نموذجا أخلاقيا ، أو هو يساوى علم الاخلاق فى الفكر الاسلامى ، فان أساس هذه الاخلاق — عندهم — الارادة . فالارادة لدى الصوفية هى نقطة الابتداء من جهة ونقطة الانتهاء من جهة أخرى ، اذ بالارادة وحدها يثبتون

---

(١) راجع فى ذلك كتابى (الفكر الاسلامى بين الابتداع والابداع) .

وجودهم ، وعن طريق الارادة وحدها يتصلون بمطلوبهم أو يصلون الى مطلوبهم أو لنقل محبوبهم وهو الله تعالى •

يقول الدكتور عفيفى : ان المحور الذى يدور حوله بحث الباحثين فى الحياة الصوفية هو « التجربة الصوفية » التى أطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم (الحال) ووصفوها بأنها المنزلة الروحية التى يتصل فيها العبد بربه ، أو يتصل المتناهى باللامتناهى • كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التى يحصل لهم فيها الاشراق ، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى • وليست هذه الحال من أحوال العقل الواعى ، والا لكانت خاضعة للعقل وقوانينه ، وانما هى حال من أحوال (الارادة) بمعنى مطلق النزوع لا بمعنى الاختيار • ومن ثم فان الصوفى لا يقول — كما يقول ديكارت — « أنا أفكر اذن أنا موجود » بل يقول : « أنا أريد اذن أنا موجود » (٢) •

ومن العناصر التى تؤكد كون التصوف (نموذجا أخلاقيا) — فضلا عن الارادة — وهو فى نفس الوقت قائم على الارادة ومتصل بها هى مسألة (المجاهدة) التى تمثل الجانب العملى فى الحياة الصوفية ، أو هى الجانب الدينى والاخلاقى فيها • والتصوف فى جوهره نظام دينى أخلاقى يأخذ به السالك نفسه فى صراحة وعزم وتصميم ، ولا يقوى عليه الا أولو العزم والتصميم لانه موجه ضد النفس ورغبتها والعالم ومباهجه • أما كون التصوف نظاما أخلاقيا قوامه الدين فذلك لان الاخلاق ليست مجرد سلوك يمارسه الانسان وانما لا يصدر السلوك الا عن اعتقاد ، فالايمان القلبى هو الذى يحرك الارادة ، والارادة بدورها تحرك السلوك (٣) •

---

(٢) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧ — ١٨ •

(٣) انظر الغزالى : احياء علوم الدين ج٣ ص ٦٤ مطبعة صبيح •

هذا النظام الصوفى الاخلاقى هو نظام محوره التضحية بالذات ، وايثار كل ما لله تعالى على كل ما للنفس • ومن هنا كان النظام الاخلاقى الصوفى نظاما فريدا فى بابه ، مختلفا عن غيره من النظم الاخلاقية الاخرى ، لانه قائم على معاملة الله وحده ، تلك المعاملة التى يوحى بها مبدأ التضحية (١) •

وليس فى التصوف الاسلامى من أساليب المجاهدة البدنية والنفسية ما فى الرهبنة المسيحية من انقطاع تام عن العالم ، وتعذيب البدن بصنوف شتى من الايلام والحرمان — يستثنى فى ذلك طائفة الملامتية من الصوفية — (٢) • وان كانت الاخبار قد تواترت عن قلة من زهاد المسلمين الاوائل قد سلكوا مسلك الرهبان المسيحيين فى حياة الرهبنة الا أن ذلك يعد استثناء لا يقاس عليه اذ أنه « لا رهبانية فى الاسلام » • وحيقة المجاهدة الصوفية فى الاسلام أنها نفسية أكثر من كونها بدنية ، لان البدن تابع للنفس ينصلح بصلاحها ويفسد بفسادها :

واذا كانت النفوس كبارا ∴ تعبت فى مرادها الاجسام

واذا كان ثمة مجاهدة بدنية كالصوم وحرمان النفس من بعض مشتهياتها ، وقيام الليل فى التهجد والعبادة وما شاكل ذلك الا أنه يجب أن يلتزم — فى كل ذلك — بعدم المبالغة والاسراف ، بل يكون فى الحدود المقبولة التى وضعها الاسلام وطالب بها •

والنفس التى تعتبر محاربتها جهادا أكبر ليست عند الصوفية

---

(٤) د• عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٤٣ •

(٥) انظر ، د• عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ط• القاهرة ١٩٤٥ •

اسما مرادفا للانسان فى جملته ولا روحه ، ولا مجموع الحياة الروحية فيه ، وانما المقصود بها النفس الحيوانية التى هى مناط ومركز الشهوة والهوى ومنبع الشر والاثم • وشرور النفس نوعان:

(أ) المعاصى •

(ب) الاخلاق والصفات الذميمة ، وهى التى يعبر عنها (بآفات النفوس) كالعجب والحسـد والريـاء والغضب والكبر والاثرة والكراهية وما الى ذلك (٦) •

واذا كنا نعتبر التصوف نموذجا أخلاقيا بما فيه من دعـوة الى مكارم الاخـلاق ، فانه فى الوقت عينه يعد ذخرا سيكولوجيا كبيرا بما يضمه من تحليلات رائعة لمكنونات النفس البشرية وخلجاتها وتأمل أحوالها واستبطان دوافعها •

وليست محاربة النفس فى شهواتها بالامر الهين بل هى أشق شىء حتى اعتبرها الرسول ﷺ بحق جهادا أكبر • وفى ذلك يقول تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ — ٤١) •

وهكذا يمكن القول بأن الطريق الصوفى — على امتداده ليس معبدا وسهلا بـل هو ملىء بالعقبات من كـل نوع الى أن يصـل المتصوف — من خلاله الى (مراده) أو (غايته ومنتهاه) • تلك

---

(٦) يقدم الحارث المحاسبى عرضا ممتازا لافات النفوس ، راجع ذلك بالتفصيل فى كتابه (الرعاية لحقوق الله عز وجل) ص ١٥٠ وما بعدها ، وكذلك (المسائل أعمال القلوب والجوارح) •
وأيضا الغزالى ، الاحياء جـ٤ ص ٣٢٠ وما بعدها •

اذن رحلة شاقة تبدأ بقطع النفس عما تشتهى — وما أكثر ماتشتهى أو بالاحرى بوابة الطريق الصوفى هى (التوبة) التى تقوم على عنصر (النية الصادقة) • و (الارادة) القوية فى تجنب المعاصى ولعزم على عدم العودة اليها • ولكن لما كان (الطريق) شاقا وشائكا كان لابد من (دليل) لسالكه ، ذلك الدليل هو (الشيخ) الذى هو بالعيوب ويوضح خفايا الافات ويسلك (بالمريد) طريق تزكيــة النفس •

وكما أنه لابد للمريض من طبيب يشخص الداء ويحدد الدواء، كذلك آفات النفس ان هى الا أمراض (دفينة) يحتاج فيها المريد لطبيب عارف باحوال النفوس • وكما لا تستوى أمراض الابدان ولا أدواؤها ، كذلك آفات النفوس تحتاج الى شيخ عالم بنفوس المريدين عارف بما هو الغالب على كل منهم من الخلق السىء من المعالجة ثم يعين له الطريق (٧) •

ويكاد يجمع الصوفية على ضرورة الشيخ لسلوك (الطريق) وان تفاوتت عبارتهم فى ضرورته بين متطرف كالبسطامى حيث يقول : من ليس له شيخ فالشيطان شيخه ، ومعتدل كأبى على الدقاق اذ يقول : الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانهــا تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له أستاذ (٨) •

ويحلل الصوفية خلجات النفس وخطرات القلب تحليلا رائعا يدل بحق على أنهم ضالعون فى هذا الصدد ينفردون بذلك عمن سواهم • فليست أعمال الجوارح الا (مظهرا) أو تعبيرا عن خطرات القلوب،

---

(٧) الغزالى : ميزان العمل ص ٧٩ •

(٨) انظر الرسالة القشيرية ص ١٨١ •

ومن ثم فان معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للاخلاق من حيث أنه اذا صفت السريرة فقد صلح العمل • ولما كان (القلب) عند الصوفية هو المحك الذى ترجع الاعمال اليه سواء فى صلاحها أو فى فسادها ، فان الصوفية أفاضوا فى تحليل كل ما يتعلق به من خلجات وخطرات • ولما كانت الخطرات هى أول ما يرد على القلوب وهى محركات الارادات وبدايات الاعمال — معاص أو طاعات — فانه يلزم مراقبة السرائر ورعاية القلوب ، ويسمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة النفسية اللازمة للاخلاق (علم فقه الباطن فى مقابل فقه الظاهر المتعلق بالحكم الشرعى على ظاهر الاعمال يقول السراج الطوس : اذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب (٩) •

والصوفية انما يهضمون بأعمال (القلوب) انطلاقا من قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » (البقرة — ٢٢٥) وقول الرسول ﷺ : ان الله لا ينظر الى صوركم وانما ينظر الى قلوبكم وأعمالكم •

تقويم ونقـــد :

إن جملة (الاقوال) التى ذكرها أبو عبد الرحمن السلمى فى (الطبقات) على لسان أعلام الصوفية فى عصره وفى العصور السابقة عليه أمكننى (صياغتها) فى كونها (نموذجا أخلاقيا) يسلك ويتأمل • وبالتالى فان الحكم على التصوف — من هذه الزاوية —

---

(٩) اللمع فى التصوف ص ٤٣ تحقيق د• عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور — القاهرة ١٩٦٠ •

سيكون حكما على (أقوال) مجسدة لافعال أولسلوك عملى • واذا كنت قد ذكرت أن فى التصوف جانبين : عمليا ونظريا فان الجانب العملى فيه هو الاساس والاصل الذى ينبغى أن يحكم على التصوف من خلاله ، ولكن الواقع غير ذلك ومن ثم نشأ (الاشكال) فى كيف يحكم على التصوف : هل يقوم بوصفه (تجارب) سلوكية — ولكن فيه بعدا نظريا — أم هل يقوم بوصفه (نظريات) — ولكنه ليس مجرد نظريات — وهنا يمكن الخلط فى الاحكام فيما أرى • ويمكن فى ضوء ما سبق أن نحدد (الموقف) من التصوف فى الملاحظـات التـالية :

١ — ان قضية (المنشأة) لا ينبغى أن تكون موضوع خلاف ، وأرى أن الجـدل الدائر حولها لا طـائل من ورائه • فالتصـوف (اسلامى) الجذور ولكن لحقت به — عبر بعض الفترات — سمات خارجية ، الا أن هذه السمات — وان قويت أحيانا — لا يمكن أن تغير من حقيقة كونه اسلاميا (١) •

٢ — انه مما لا شك فيه أن التصوف قد سمح — بطبيعـة موضوعاته وبسياقه — أن ينخرط فيه بعض (الخارجين) وضعاف العقيدة وأصحاب الاهواء مما كان لهؤلاء جميعا أثرهم السىء • ولقد كان هؤلاء بمثابة (البثور) التى تعتلى التى وجها مشرقا وتصيبه (بالمرض) ، فلا هى تركته على (اشراقه) ولا هى تمكنه من أن يعود (مشرقا) •

٣ — ان تاريخ التصوف والصوفية لشاهد بانه عندما استمسك

---

(١٠) راجع ذلك تفصيلا فى كتابى (الفكر الاسلامى بين الابـداع والابتداع) •

(القوم) بالدين وهو الحصن الحصين ، والسياج المتين كانوا أصحاب (تجارب) رائعة ونماذج تحتذى سلوكا وفكرا • بعبارة أخرى يمكن القول ان التصوف — فى أساسه — ثورة على الشكل والظاهر ، وهى فى الوقت ذاته (احياء) للمضمون أو كما ذكرنا (للباطن) • ولقد كان الصوفية الاوائل — أصحاب التصوف الخالص — عنوانا صادقا على التصوف فى نقائه وأصالته عندما كانوا يؤثرون المضمون على الظاهر • وعندما جاء رجال رفعوا لواء الظاهر واهتموا بالشكل وبالغوا فى ذلك أصبح التصوف — على أيدى هؤلاء — اطار أجوف ومجرد أشكال وطقوس بعيدة عن أى مضمون • وصار الرجال غير الرجال والتصوف غير التصوف •

٤ — اذا كان التصوف فى حقيقته (تجارب) عملية وسلوكية ، واذا كانت لدى الصوفية الصادقين المخلصين (أقوال) معبرة عن تلك التجارب وصادرة عنها ومن ثم لا يعوزها الاخلاص والاتزان والدعوة الى صالح الاعمال ، ولكن بعد أن غلب (النظر) على العمل ، وبعد أن صارت (الاقوال) هى الاساس بمعزل عن العمل صار التصوف (نظريات) فى الفلسفة وفى وحدة الوجود وفى الحلول وغير ذلك مما جعل التصوف يخرج عن (مساره) وينحرف عن (غايته) •

٥ — ان فى التصوف — رغم ما فيه من سلبيات — ايجابيات كثيرة تجعل منه (نموذجا فريدا) فى العبادة والاخلاص فى الطاعة وقد يقول قائل : ولم التصوف ، والدين نفسه دعوة أبدية الى الايمان وحسن الطاعة ؟ واننى اذا اتفق مع هذا القول الاخير الا أن الدين نفسه — بمعطياته وأوامره ونواهيه — كما هو دعوة للعامة بالعبادة فان فيه دعوة (للخاصة) بتعمق العبادة وفهم أسرارها

ومعرفة مضمونها وذلك هو التصوف • وهكذا فان الدين والتصوف الصادق غايتهما واحدة « وأن الى ربك المنتهى » (النجم — ٤٢) • بعبارة أخرى ان الدين هو (الوعاء الايمانى) وهو الاساس الذى يقوم عليه التصوف (الصادق) ، الدين أعم ، والتصوف أخص ، الدين موجه الى (العباد) من البشر ، والتصوف هو طريق (العبيد أو الصوفية) من البشر •

٦ — قضية كون التصوف (صادقا) تثير اشكالا ، ذلك انه كيف يحكم على مدى صدقه وهو تجربة (ذوقية) فردية يعيشها صاحبها ؟ ومن جهة أخرى اذا كان الانسان الصوفى مستطيعا أن يحصى خطرات وخلجات نفسه هو ومن ثم يمكنه التحكم فيها والتحكم عليها ، فانه — مع صعوبة ذلك — لا يستطيع بحال من الاحوال أن يحصى خطرات نفوس (الاخرين) ومن ثم فانه يصعب — مع كون التصوف على هذا النحو — أن يحكم على خطرات القلوب والنوايا فتلك مردها الى الله • واعتقد أن هذه (الخصوصية) التى فى التصوف وهى صعوبة تقديمه بوصفه تجربة ذوقية مناطها القلب والنية ، أدت بالصوفية — خاصة فى هذه الايام — الى أن يسلكوا أحد طريقين :

(أ) اما أن يراقب الصوفى هو اجس نفسه ويحاذر من التردى فى آفات النفوس من حيث لا يدرى ، ومن ثم يكون (الصدق) و (الاخلاص) هما عنوان تجربته •

(ب) أو يندفع — فى غيبة من مراقبة النفس والتحكم فى نوازعها — الى المزيد من المخرفة والبدع والضلالات وتزكية النفس والادعاء الى آخر ذلك •

وهنا نصل الى بيت القصيد حيث ينعكس (الصدق الداخلى)

لدى الصوفى سلوكا ظاهريا وقولا متزنا يمكن — معه ومن خلاله — أن يحكم على هذه التجربة بالرغم من ذاتيتها واستقلالها ٠

٧ — اذا كان التصوف — من بين معانيه — ثورة على آفات النفوس ، الا أن بعض الصوفية وقعوا فى نفس هذه الافات أو فى غيرها ، مما يمكن أن يحكم على تجاربهم — ببساطة — بعدم الصدق والرياء ٠

٨ — كان للتصوف من خلال أولئك (الصادقين) أثر عظيم ودور رائع — بسلوكهم وأقوالهم ٠ فى مجال الدراسات المختلفة فى الفكر الاسلامى سواء فى الاخلاق أو التربية أو علم النفس ٠

وهم فى كونهم (نماذج) أخلاقية تحتذى انما فيض من عطاء متجدد فى الاخلاق هو الرسول صلى الله عليه وسلم الذى قال عنه تعالى : « وانك لعلى خلق عظيم (القلم — ٤) ٠ وقال هو عن نفسه: « انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » ٠

رابعـــــــا

لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة
لعبد الملك بن عبد الله الجوينى

دراسة فى مذهب الأشاعرة

عن الرجل وظروف نشأته :

هو عبد الملك بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجوينى النيسابورى ، نسبة الى (جوين) احدى أعمال نيسابور . ويذكر ابن عساكر فى كتابه القيم (تبيين كذب المفترى) — والذى يعد موسوعة فى ذكر المذهب الاشعرى ورجاله — أن والده عبد الله يلقب بركن الاسلام ، ويدرجه فى الطبقة الثالثة ممن أخذوا عن الامام أبى الحسن الاشعرى ، وكان أبوه فقيها أصوليا عالما [١] . أى أن أبا المعالى — وهو لقب الجوينى لعلو قدره باعلائه شأن العلم والدين — نشأ فى بيت علم وتأثر كثيرا بابيه الذى تاثر بدوره بأبى الحسن الاشعرى . كان مولده عام ٤١٩هـ ، وكان أصله محل خلاف حيث اعتبره كثير من المؤرخين (خراسانيا) ولو من حيث المولد[٢]، وتذهب الدكتورة فوقية حسين الى أنه عربى الاصل من قبيلة طيىء ذات الاصالة العرقية العربية ومن ثم فهو وان كان خراسانى المولد والموطن والوفاة الا أنه عربى من دم عربى [٣] .

أما عن ألقابه أشهرها اثنان (امام الحرمين) و (ضياء الدين) [٤] ، كان أولهما هو الاكثر شيوعا عنه فذلك لانه جاور بمكة مناظرا وملقيا للدروس ومحاولا تثبيت دعائم الدين وتقوية أركانه أربع سنوات من سنة سبع وأربعين وأربعمائة ، وهى السنة

---

(١) ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعرى ص ٢٥٧ طبعة دمشق ١٣٤٧هـ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ٣ ص ٢٠٨ ، ابن العماد : شذرات الذهب جـ٣ ص ٢٦١ .

(٣) مقدمة كتاب لمع الادلة للجوينى ص ١٠١ - ٢٢ تحقيق د. فوقيه حسين .

التى وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والشيعة التى كانت تسيطر على الحكم وفيها نزح امام الحرمين من نيسابور ومعه الامام أبو القاسم القشيرى حتى سنة احدى وخمسين وأربعمائة وهى السنة التى انتهى فيها حكم البويهين الشيعة ، واستيلاء الدولة السلجوقية التركية على الحكم خلفا لها • وقد كانت الدولة السلجوقية دولة سنية أعادت لاهل السنة مكانتهم • وقد كان حكم السلجوقيين مستقرا غاية الاستقرار ، ولذلك تمكن امام الحرمين من قضاء فترة هادئة استغلها فى البحث والدرس • يقول السبكى : « وبقى على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع • مسلم له المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس التذكير يوم الجمعة والمناظرة » (٥) •

وينفرد السبكى بالاشارة الى وجود بعض لمحات صوفية عند الجوينى يمكن أن يكون لصحبته لابى القاسم القشيرى أثر فيها (٦) ويبدو أن تلك الفترة التى رحل فيها الى مكة كانت تشير بالاضافة الى الدراسة والبحث الى نوع من جهاد النفس ومحاسبتها لكى تتخلص مما يعلق بها من شوائب وتصفو النية لله وحده • ولكن الشىء المؤكد أن الجوينى لم تكن لديه رغبة صادقة فى الانخراط كلية فى التصوف أو التعمق فى أحوال الصوفية ومقاماتهم •

وما ينبغى الاشارة اليه أن الفكر يزدهر غالبا من خلال الاستقرار وكذلك العلم والثقافة • فعندما اهتم الوزير نظام الملك بفتح الكثير من المدارس نشط المعلمون وكثر المتعلمون ، وكان امام الحرمين أحد هؤلاء المعلمين حيث كان على رأس مدرسة نيسابور •

---

(٤) السبكى : طبقات الشافعية جـ٣ ص ٢٥١ •
(٥) المرجع السابق جـ٣ ص ٢٥٥ •

وثمة نظرة اجمالية الى العصر الذى عاش فيه امام الحرمين تطلعنا على أنه شهد مواقف متغيرة وظروفا متباينة • واذا نظرنا اليه من ناحيتيه السياسية والدينية لوجدناه عصرا سادته عوامل مختلفة: سيطر فيه الشيعة على الحكم وتحرج موقف أهل السنة واضطربت أحوالهم ، هذا الى جانب تفشى الفوضى الدينية وقيام الفتن العديد وعلى الاخص بين أهل السنة والشيعة ، ثم انتقال السلطة من الشيع الى أهل السنة واستتباب الامور لهم ، فأخذوا على عاتقهم التمكين للمذهب السنى والمحافظة عليه من الخصوم [٧] •

ولقد شهد القرن الخامس الهجرى — وذلك الذى عاصره الجوينى — نهضة كبرى فى مجال الثقافة بصفة عامة وفى مجال الفكر بصفة خاصة • فقد عرف ذلك العصر أعلاما كثيرين فى كل جوانب الفكر الاسلامى سواء علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف• فمن بين المتكلمين الذين عاصرهم الجوينى عبد السلام بن يوسف القزوينى المعتزلى (ت ٤٨٢هـ) وأبو تراب المراغى الاشعرى (ت ٤٩٢ هـ) وكذلك أبو بكر البيهقى الاشعرى (ت ٤٥٨ هـ) • وفى الفلسفة كان هناك الشيخ الرئيسى أبو على الحسين بن سينا ، وفى التصوف كان هناك أبو القاسم القشيرى ، وأبو على الدقاق ، وأبو عبد الرحمن السلمى ، وأبو العباس القصار •

أما مؤلفاته فكثيرة حيث اجمعت التراجم على وفرة انتاج امام الحرمين [٨] منها ما هو فى أصول الفقه وما هو فى أصول الدين وما

---

(٦) انظر ن•م ص ٢٥٢ •

(٧) د• فوقية حسين ، مقدمة كتاب (لمع الادلة) للجوينى ص ٢٣ •

(٨) انظر المرجع السابق ص ٤٢ وما بعدها ، وكذلك د• بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ١ ص ٦٧٧ — ٦٩٨ •

هو فى الخلاف وما هو فى الجدل وغير ذلك من المصنفات وأذكر منها على سبيل المثال :

١ ـ البرهان فى أصول الفقه ٠

٢ ـ الارشاد الى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد ٠

٣ ـ الشامل فى أصول الدين ٠

٤ ـ لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ وهو الكتاب الذى نحن بصدده ٠

٥ ـ مختصر الارشاد للباقلانى ٠

٦ ـ الكافية فى الجدل ٠

٧ ـ نهاية المطلب فى دراية المذهب ٠

٨ ـ غنية المسترشدين فى الخلاف ٠

وقد توفى امام الحرمين عام ٤٧٨هـ ٠

بين يدى الكتاب :

كتاب (لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة) لامام الحرمين الجوينى الاشعرى لا يعتبر (موسوعيا) من حيث الكم والحجم ـ ككتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى مثلا ـ ولكنه موسوعى اذ (تتسع) صفحاته ـ على قلتها ـ لتشمل خلاصة مذهب الاشاعرة الذى هو مذهب أهل السنة والجماعة ٠ وهو اذن باختصار كتاب صغير الحجم عظيم الفائدة ٠ ولقد قامت الدكتورة فوقية حسين بتحقيق الكتاب تحقيقا علميا يضاف الى رصيدها فى مجال الاهتمام بالمذهب الاشعرى بصفة عامة وبامام الحرمين الجوينى بصفة خاصة ٠

ونلاحظ أن الجوينى بجانب تتلمذه على شيوخ الاشـاعرة والشافعية أفاد من فلسفة اليونان (*) التى أكسبته — كما أكسبت غيره من الاشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى — مقدرة على الجدل وقوة فى الاستدلال • ولا نقصد بذلك انه اشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الاسلام ، ولكنه أفاد منها منهجيا اذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة والدراسة النقدية لانواع الاستدلالات • كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى وصياغته للموضوعات ، ومع ذلك بقى الجوينى أشعريا فى الصميم منافحا — فى كل كتاباته — عن عقيدة أهل السنة والجماعة ضد المبتدعة والمنحرفين سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين • ويمكن القول ان المنهج الذى سلكه الجوينى فى هذا الكتاب هو ما يمكن تسميته المنهج التحليلى النقدى المقـارن ، حيـث يقوم بعرض تحليلى لعقيدة أهل السنة والجماعة بصدد بعض المسائل مقارنا هذا ببعض مواقف المذاهب الاخرى ونـاقدا مناط الاختـلاف خاصـة عند المعتزلة الخصوم التقليديين للاشاعرة •

ونلاحظ أيضا أن الجوينى فى هذا الكتاب — وغيره من الكتب الاخرى — يهتم بالادلة العقلية فى اثبات ما يريد غالبا ، ولكن فى مجال العقيدة والامور المتعلقة بها يرى أن (المنهج) الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل معا والمزاوجـة بينهما • فالادلة عند الجوينى يمكن أن تنقسم أساسا الى قسمين : أدلة عقلية وأدلة نقلية

(*) لا يقدح هذا التاثر بالفلسفة اليونانية فى أصالة الجوينى وعراقة مذهبه بل هو ميزة تحسب له حيث الانفتاح على تراث (الاخرين) واستيعاب العصر الذى عايشه ثقافة وفكرا •

أو سمعية • أما العقلى منها فهو ما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » (١) ويذكر الجوينى أن الانسان لا يمكن أن يتشكك فى علوم العقل التى يرى الجوينى أنها ضرورية والصدق فيها واضح • أما الدليل السمعى فهو « الذى يستند الى خبر صادق أو أمر يجب اتباعه » (٢) من حيث استناده الى الكتاب والسنة ومن ثم فهو حق فيما يأمر به وما ينهى عنه •

أما لغة الكتاب عند الجوينى فسهلة العبارة ، بسيطة المعنى ، عميقة الدلالة • ويعتمد أسلوبه على دقة التحليل والعرض ، وتلك سمة تكاد تكون عامة لدى أعلام المذهب الاشعرى كما سنوضح ذلك فى الجزء الثانى من هذه الدراسة •

أما عن (تبويب) الكتاب وتصنيفه فنلاحظ أن الامام الجوينى اختار من مسائل علم الكلام مارآه أجدر من غيره بالذكر هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ما اشتد الخلاف حوله بين المتكلمين لاسيما بعد ظهور المذهب الاشعرى • وما ينبغى الاشارة اليه أيضا أن الجوينى لم يستخدم فى طريقة تصنيفه للكتاب لفظ (فصل) أو (فصول) وانما استحدثت ذلك الدكتورة فوقية حسين فى تحقيقها للكتاب (٣) أما الجوينى نفسه فقد استخـدم لفظين آخرين هما (مسألة) أو (أصل) وتلك أيضا كانت سمة غالبة عند معظـم الاشاعرة سواء السابقين عليه أو اللاحقين له •

---

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة ص ٨ طبعة القاهرة نشرة د. محمد يوسف موسى واخر ١٣٦٩هـ •
(٢) ن • م ص ٨ •
(٣) انظر مقدمة (لمع الادلة) ص ٦٦ ــ ٦٧ •

وينقسم كتاب (اللمع) الى سبعة أبواب : الاول فى (العالم وحدوثه) والثانى فى (الله وصفاته) والثالث فى (ارادة الله وارادة العبد) والرابع فى (رؤية الله) والخامس فى (الـرب والخلق) والسادس فى الرسالة والنبوة والمعجزة) والسابع فى (الامامة) •

وبمقارنة التصنيف الذى جاء فى كتاب (لمع الادلة) بما كان سائدا فى كتب الفرق (الخاصة) خاصة عند أصحابه من الاشاعرة ومنهم على سبيل المثال الباقلانى والبغدادى ؛ نلاحظ أن الجوينى سلك الى حد كبير نفس (الخط) الذى سلكه هؤلاء والذى سلكه كثيرون من بعده وان اختلف معهم فى هذا الكتاب حيث لم يذكر فصلا أو أصلا عن البعث والاخرويات (٤) • واذا تأملنا طريقـة التناول فانها لا تخرج عن ذكره هذه الموضوعات :

١ — الاستهلال بالحديث عن العلم وطرقه (نظرية المعرفـة عنده) ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والاعراض •

٢ — فى الالهيات : اثبات حدوث العالم وحاجته الى الصانع — والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والقائلين بالطبائع مـن الفلاسفة — والرد على اليهود النصارى — صفات الله وأسماؤه — جواز رؤية الله فى الاخرة — خلق الافعال — التعديل والتجوير — الصلاح والاصلح •

---

(٤) انظر مثلا : البغدادى : أصول الدين ، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام الرازى : الاربعون فى أصول الدين ، الامدى : غاية المرام فى علم الكلام •

٣ — فى النبوات : اثبات النبوة — اثبات نبوة محمد ﷺ — فى السمعيات .

٤ — فى الاجال والارزاق والاسعار .

٥ — فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٦ — فى الاخرويات : الثواب والعقاب فى الاخرة — الاسماء والاحكام — التوبة والشفاعة .

٧ — فى الامامة : امامة المسلمين — الخلفاء الراشدون — من يصلح للامامة .

أهم ملامح المذهب الأشعرى من خلال (لمع الأدلة) :

قبل الحديث عن أهم القضايا التى يثيرها الكتاب الذى بين أيدينا (لمع الادلة) والتى هى بدورها ملامح دالة على المذهب الاشعرى ومؤكدة ذاتيته ، أود الاشارة الى تحديد (الاصول) و (الفروع) طالما أن هناك اختلافا قائما بين المتكلمين بصفة عامة، وبين المعتزلة والاشاعرة بصفة خاصة . فالاصول (٥) عند المتكلمين « هى معرفة الله تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . وبالجملة كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين فهى من الاصول » (٦) أى أن كل مسألة يكون (الحق) فيها واحدا

---

(٥) الاصل فى اللغة عبارة عما يفتقر اليه ولا يفتقر هو الى غيره ، وفى الشرع عبارة عما ينبنى عليه غيره ولا ينبنى هو على غيره ، والاصل ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره .
(انظر ، تعريفات الجرجانى ص ٢٢) .

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٤ — ٥٥ .

فهى من الاصول • والدين ينقسم الى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصولى ، ومن تكلم فى الطاعة — وهى الشريعة — كان فروعيا والاصول موضوع علم الكلام (علم أصول الدين) والفروع موضوع علم الفقه ، ولذلك أطلق الامام أبو حنيفة على علم الكلام — بوصفة علم الاصول — اسم (الفقه الاكبر) •

ويضع الشهر ستانى تعريفا آخر دقيقا بين الاصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع » (٧) •

واختلف مع الدكتور على النشار فى اعتباره (المسلمين) مختلفين فى (الاصول) التى هى « التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل » (٨) •

فلا ينبغى الخلط بحال من الاحوال بين (المسلمين) الذين ارتضى لهم الله ورسوله « الاسلام دينا » ، و(فرق المسلمين) الذين تفرقوا شيعا وأحزابا والذين برأ الله رسوله منهم : « أن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الانعام — ١٥٩) وجدير بالذكر أن هناك كثيرا من (الفرق) التى تنتمى الى الاسلام (شكلا) أو اسما ولكنها بعيدة عنه (مضمونا) • ان الاصول الاسلامية الحقيقية هى التى رسمها القرآن دستورا واعتقد فيها

---

(٧) المرجع السابق •

(٨) د• النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ١ ط • خامسة ص ٥٨٩ •

الرسول والمسلمون ومن فارقها فقد فارق الاسلام • يقول تعالى « آمــن الرسول بما أنــزل اليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة — ٢٨٥) فى ضوء ذلك ينبغى أن تفهم (الاصول) أو بناء على ذلك يمكن أن تبحث وتناقش •

وحدانية الله وكماله فى ذاته وصفاته :

ان مذهب الاشاعرة الذى يمثل عقيدة أهل السنة والجماعــة يرى « أن الله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته الازلية لا نظير له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم فى أفعاله ، ومحال وجود قديمين — وذلك هو التوحيد » (١) •

ونلاحظ هنا ثمة تشابها فى (الموقف) بين كــل من المعتزلة والاشاعرة من حيث (الغاية) ولكن (الوسيلة) عند كل منهما تختلف• فالاشاعرة يتفقون مع المعتزلة فى وحدة الذات ، وهم جميعا فى هذه (الوحدة) يعارضون الثنوية والمسيحية من حيث (التعدد) • ولكن هل الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى هذا الصدد يقف عند كونه اختلافا فى (الوسيلة) • الحقيقة ان الخلاف بينهما مجرد اختلاف فى الوسيلة ولكنه اختلاف (جذرى) بصدد الصفات (وهذه المسألة لنا عود اليها)• ويدلل الاشاعرة على وجود الله تعالى ملتزمين فى ذلك بالمنهج الكلامى الذى ينتقل من اثبات اتقان (المخلوق) الى البرهنة على عظمة (الخالق أو الخلاق تعالى) •

ويذهب الاشاعرة الى أن الانسان اذا فكر فى خلقته : من أى شىء ابتدأ وكيف دار فى أطوار الخلق طورا بعد طور ، حتى وصل الى كمال الخلقة • ولما عرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ،

---

(١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين جـ١ ص ١٢٧ — ١٢٨ •

ويبلغه من درجة الى درجة ، ويرقيه من نقص الى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا ، اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى انفطرة ، وتبين آثار الاحكام والاتقان فى الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها ولا يمكن جحدها ، وكما دلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا ، دلت على العلم والقدرة ، لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا (٢) .

وهكذا نلاحظ أن الحديث عن العالم بوصفه (أكبر مخلوقات الله « أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها » (النازعات — ٢٧) سواء أكان هذا الحديث عن العالم قبل أو بعد الحديث عن الالهيات فهو فى النهاية داخل فى اطار البحث فى الالهيات ، ودليل على كمال الله سبحانه فى ذاته وصفات وأفعاله . وهنا يتأكد لنا — كما سبق الحديث عند المعتزلة — أن بحث المتكلمين فى (الطبيعيات) لم يكن لمجرد البحث ذاته ولكن لاثبات أن العالم مقدور لقادر هو الله تعالى ، ولاثبات أن العالم بما فيه ومن فيه أهم مظهر لدقة الخالق فى الصنع « انا كل شىء خلقناه بقدر » (القمر — ٤٩) ولعنايته سبحانه بكل ما خلق .

وثمة مسألة أخرى ينبغي الاشارة اليها وهى أن اثبات الاشاعرة — وغيرهم — كون العالم حادثا لهو دليل فى الوقت ذاته على كونه تعالى قديما ولا قديم سواه « ليس له كفوا أحد » يقول الجوينى : « صانع العالم : أزلى الوجود ، قديم الذات ، لا مفتتح لوجوده ،

---

(٢) الجوينى لمع الادلة ص ٨٠ وما بعدها ، الاشعرى : المقالات ص ١٢٨ ، الاشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣ ، الجوينى : الشامل فى أصول الدين ص ٢١٧ وما بعدها .

ولا مبتدأ لثبوته » ومن جهة أخرى : « صانع العالم : حى ، عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ... وصانع العالم : سميع وبصير ومتكلم .. والرب سبحانه وتعالى باق واجب الوجود (٣) . ونلاحظ فى العبارة الأخيرة (واجب الوجود) مدى التأثر بالفلسفة خاصة بالفارابى وابن سينا . واذا كان الاشاعره يثبتون لله تعالى الكمال فى ذاته وصفاته ، فهم يختلفون فى تصور (الصفات) عن المعتزلة اختلافا بينا . فاذا كان المعتزلة — فى اطار رفض التعدد أو غير ذلك — قد جعلوا الذات والصفات (حقيقة واحدة) فليس ثمة ذات وصفات بل الصفات عين الذات ، فان الاشاعرة لا يفهمون من كونه تعالى عالما الا أنه ذو علم ، ولا كونه قادرا الا أنه ذو قدرة ولا حى الا كونه ذو حياة وهكذا فى بقية الصفات .

وفى الجدل المثار حول قضية (الذات والصفات) يقول الأشاعرة للمعتزلة : « انكم وافقتمونا اذ قام الدليل على كونه عالما قادرا » والمعتزلة كما نعلم لا تختلف فى كونه عالما قادرا ولكنها تقول — كما سبقت الاشارة — انه عالم وعلمه هو ذاته ، قادر وقدرته هى ذاته وهكذا (٤) ويذكر الاشاعرة أن المسالة لا تخلو « اما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم

---

(٣) الجوينى : لمع الادلة ص ٨٢ — ٨٥ .

(٤) حاول المعتزلة نتيجة الانتقادات الشديدة من الاشاعرة تبرير ذلك ومن ثم كان هناك أكثر من تبرير له ممثل العلاف — النظام — معمر بن عباد — أبو هاشم الجبائى وكلها رؤى مختلفة لموقف معتزلى واحد يتبنى أن الصفة والذات شىء واحد .

كونه عالما قادرا ، وليس الامر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان » (٥) •

وهكذا فانه مقابل ما يؤدى اليه سياق المذهب المعتزلى من نفى للصفات وجعلها والذات شيئا واحدا ، فان الأشاعرة يثبتون الصفات ، اذ لابد من أن نقرر للعالم علما وللقادر قدرة •• وهذا ما يثبته العقل السليم لا السمع فقط الذى أثبت نه العلم والقدرة والارادة ••• الخ •

واذا لم يكن هناك معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ، فانه بذلك العلم يحصل الاحكام والاتقان ، واذا لم يكن من معنى للقادر الا أن له قدرة فبهذه القدرة يحصل الوقوع والحدوث ، واذا كان المريد ذا ارادة فانه بهذه الارادة يحصل التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل • وهذه الصفات كلها لن يتصور أن يوصف بها الذات الا وأن يكون الذات حيا بحياة •

وهكذا فان الاشاعرة ينتهون بصدد صفات الذات الى أنه تعالى حى بحياة ، قادر بقدرة ، عالم بعلم ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصره وهذه صفات أزلية قائمة بذات الله تعالى لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هى هو ولا هى غيره (*) •

أو كما يوضح الاسفرائين ذلك قائلا : « لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : انها هى هو أو غيره ، ولا هى غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ، ولكن يجب

(*) ن٠م ص ١٢٩ •

أن يقال : انها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لان القول بانها هى هو سيؤدى الى انكار الصفة وتعطيلها ، أى انكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدى الى وجود غيرين ... ويجوز وجود الغير مع عدم الاخر ، فصفات الله اذن : لاهى هو ولا هى غيره » (٦) .

وبالنسبة لموقف الاشاعرة من مسألة (كلام الله) فهو « أن كلامه قديم أزلى لا مبتدأ لوجوده » (٧) . وذلك خلافاً لموقف المعتزلة والنجارية والزيدية والامامية والخوارج الذين ذهبوا الى أن كلام الله تعالى حادث أو مخلوق على اختلاف بينهم فى الدوافع . واذا كان ثمة تفرقة أشعرية بين الكلام اللفظى الحادث والكلام النفسى (الذى هو الكلام فى الحقيقة) القديم ، فان الاشاعرة يقررون فى النهاية أن (الكلام) قديم . ويستشهد الاشاعرة فى كون الكلام النفسى هو الكلام حقيقة ومن ثم فهو قديم بقول الشاعر الاخطل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانمـا جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهكذا فان الالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء دلالات على الكلام الازلى . والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلى ، اذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم . كذلك (الـكلام) صفة لله قائمة به قديمة ، أما العبارة سواء أكانت فى المصاحف مسطورة أم

---

(٥) الاشعرى : المقالات جـ١ ص ١٢٨ — ١٢٩ .
(٦) الاسفراينى : التبصير فى الدين ص ١٠٠ — ١٠١ .
(٧) الجوينى : لمع الادلة ص ٨٩ وما بعدها ، وانظر الاشعرى : الابانة ص ٣١ وكذلك الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ١٩٠ وما بعدها .

فى الاذان مسموعـــة فهى من الانســـان (المحدث) ومن ثم فهى محدثة • ويدلك الاشاعرة بأكثر من دليل سمعى على كون (الكلام) قديما ، من ذلك قوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفــد البحر قبل أن تنفــد كلمات ربى ولو جئنــا بمثله مددا » (الكهف — ١٠٩) •

أما بالنسبة لامكان رؤية الله يوم القيامة فيقول الجوينى : « ان مذهب أهل الحق أن البارى تعالى : مرئى ويجوز أن يراه الراءون بالابصار وذلك خلافا لموقف المعتزلة (٨) • ودليل الاشاعرة العقلى الذى يدللون به على كون الرؤية جائزة هو أن كل موجود يصح أن يرى ، والرب سبحانه وتعالى موجود ومن ثم يجوز أن يرى(٩) لكن مستند الاشاعرة السمعى الذى يجعل المسألة (واجبة) طالما أخبر الحق سبحانه بذلك فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ — ٢٣) •

كمـــال الله فى أفعـــاله :

عرضنا أن المعتزلة تتصور (الافعال الالهية) خاصة فيما يتعلق بالانسان (محور التكليف وحامل الرسالة عندهم) لا يمكن أن تكون الا (عدلا) • وفسر المعتزلة على ضوء تصورهم لعدل الله فى أفعاله تجاه العباد كل نظرياتهم المتعلقة (بأصل العدل) عندهم • ولكن الاشاعرة (ممثلى أهل السنة والجماعة) يرون أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون ظالما لانه هو الفاعل فى الحقيقة فى نهاية الامر وهو المالك على الحقيقة • « ان الله عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه،

---

(٨) الجوينى : لمع الادلة ص ١٠١ وما بعدها •

(٩) ن•م ص ١٠١ — ١٠٢ ، الاشعرى : الابانة ص ١٣ •

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريده فالعدل وضع الشىء موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف » (١) •

وفى اطار تنزية الاشاعرة لله تعالى فى (أفعاله) يقفون موقفا معارضا للمعتزلة بصدد مسألتين ، الاولى هى قول المعتزلة أن (العقل) هو مناط التكليف كما أنه الاساس (الاوحد) الذى يحكم به على حسن الافعال وقبحها • ومن ثم فان الحسن والقبح عند المعتزلة (عقليان) بمعنى أن العقل هو الذى يكشف عن جوانب (القبح) فى الشىء وعليه يحكم بأن هذا الشىء (قبيح) وكذلك فى الحسن • أما موقف الاشاعرة من هذه المسألة فليس العقل هناك هو معيار حسن الافعال وقبحها ولكنه (الشرع) فما أمر به الله سبحانه فهو (حسن) وما نهى عنه الله تعالى فهو قبيح • فكأن الحسن والقبح عند الاشاعرة اذن (شرعيان) •

وثمة مسألة فى هذا الصدد يهاجم الاشاعرة فيها المعتزلة وهى قول المعتزلة بوجوب فعل (الاصلح) على الله تعالى • فان الاشاعرة يذهبون الى أنه « لا يجب على الله شىء ، وما أنعم به فهو فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى عليه » (٢) • فكأن الاشاعرة اذن لا ينكرون (لطف الله) بالعباد ، ولكن الذى يرفضونه فى هذا الصدد هو أن يكون هذا اللطف أو (صلاح) العباد حقا وواجبا عليه سبحانه •

---

(١) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٥٦ •

(٢) الجوينى : لمع الادلة ص ١٠٨ ، والغزالى : احياء علوم الدين جـ١ ص ٨١ — ٨٢ (قواعد العقائد) •

وتقود هذه المسألة بدورها ألى قضية أخرى تتسق وهذا الموقف الاشعرى وتختلف بدورها عما ذهب اليه المعتزلة من (استحالة التكليف بما لا يطاق) بناء على المفهوم والتصور المعتزلى للعدل : ويأتى الموقف الاشعرى هنا منسجما مع تصور الاشاعرة للعدل الالهى الذى يتضمن طلاقة القدرة وحرية المشيئة والتصرف فى (الملك) • فكل ما يفعله الله بعباده حتى لو عذبهم أو أصابهم بالامراض وغير ذلك ، لا يعد ذلك منه سبحانه ظلما ولا قبحا هو العدل ذاته • وكذلك فى كل ما يمكن أن يكلف الله به عباده فوق ما يطيقون « لايسأل عما يفعل » (الانبياء — ٢٣) •

الانسان — وما يفعل — من مخلوقات الله :

يتأدى بنا سياق المذهب الاشعرى فى فهم العدل بأنه (حق التصرف فى الملكوت) الى موقفهم من القضية الشهيرة وهى : أفعال العباد ومدى الحرية أو الجبر فيها •يقول الجوينى« لقد أجمع سلف الامة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتز الى الاسلام وهى قولهم : (ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) » (١) وهذا يوضح لنا أن (مدخل) الاشاعرة فى تناول قضية (أفعال العباد) جاء مختلفا عن مدخل المعتزلة اليها • فلقد تناولها المعتزلة من زاوية التكليف والجزاء بينما تناولها الاشاعرة من زاوية المشيئة والارادة • ولكن اختلاف (المدخل) بينها لا يؤدى فيما نرى الى هذا الاختلاف الذى يكاد أن يكون جذريا • ويستدل الاشاعرة بصفة عامة على عموم قدرته تعالى وارادته سبحانه لكل ما فى العالم خيرا كان أم شرا بآيات قرآنية تصور ارادته المطلقة فضلا عن أدلة عقلية بين الحين

---

(١) لمع الادلة ص ٩٩ •

والاخر توضح مقصدهم ، وان كانت هذه الأخيرة نتيجة لا لزامات المعتزلة لهم .

ويعترض الاشاعرة ابتداء على ذهاب المعتزلة الى أن الارادة الالهية) حادثة لأنها متعلقة بالمخلوقات الحادثة . فيقول الاشاعرة معترضين : « تقولون بعلم قديم لم يزل ولا تقولون بمثل ذلك فى الارادة » (٢) . ويؤكد الاشاعرة أن الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى ، نفعها وضرها ، وخيرها وشرها . واذا تم التدليل على أن الرب سبحانه وتعالى — خالق لجميع الحوادث ، فيترتب على ذلك أنه مريد لما خلق ، قاصد الى ابداع ما اخترع . ولقد قضت العقول بأن قصور الارادة وعدم نفاذ المشيئة من أصدق الامرات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور . واذا كان من ترشح للملك من البشر وكان غير نافذ المراد فى أهل مملكته غير جدير بالتبجيل والمهابة ، فما بال ملك الملوك ورب الارباب (٣) .

ويذكر الاشاعرة أنه اذا وقع فى سلطان الله مالا يريده لكان ذلك خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان ومالم يشأ يكن . واذا وقع مراد ابليس وهو الكفر وقد شاء ابليس ولم يرده الله لكان معنى ذلك أن ابليس أنفذ ارادة من الله . واذا كان الله لايغيب عن علمه شىء ولا يجوز ذلك عليه ، فكذلك لا يشذ عن ارادته شىء فهو سبحانه أولى بصفة الالوهية والاقتدار . واذا فعل العباد مالا يرضاه الله لكانوا بذلك قد أكرهوه تعالى ، وهذه صفة القهر تعالى

---

(٢) الشهر ستانى : نهاية الاقدام ص ٢٤٥ .

(٢) الشهر ستانى : نهاية الاقدام ص ٢٤٥ .

(٣) لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٨ ، الاشعرى : اللمع وما بعدها ، الابانة ص ٤٤ وما بعدها .

الله عن ذلك • واذا كان الله فعالا لما يريد ووقع فى ملكه مالا يريد لكان ذلك عن سهو وغفلة وهذا محال فى حق الله تعالى اذا لا يتفق ذلك وصفة العلم التى يتصف بها البارى •ويتأدى الاشاعرة من ذلك الى أن « الرب سبحانه متفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فالله تعالى محدثه » (٤) ودليل ذلك قوله تعالى : « فمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » (النحل — ١٧) ، وقوله تعالى : « قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار» (الرعد — ١٦) • والدليل — من حيث العقل — على أن الله تعالى منفرد بالايجاد والاختراع أن الافعال دالة على علم فاعلها • والافعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها (٥) •

ويذهب الاشاعرة الى أن الانسان يجد فى نفسه تفرقة ضررورية بين حركات الحمى والارتعاش وبين حركات المشى والاختيار • وهذه التفرقة راجعة الى أن الحركات الاضطرارية تقع من العبد وهـو عاجز عن ردها ، أما الحركات الاختيارية الارادية فتقع مقدورا عليها بحيث أن القدرة تكون متوقفـة على اختيار القادر • فالافعـال الاختيارية التى يقدر عليها الانسان مسبوقة بارادة العبد حدوثها واختيارها • وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الانسان أفعاله • ولذا يقرر الاشاعرة أن (المكتسب) هو المقدور بالقدرة الحادثة ، وهذه القدرة لا تخلق والا كانت قادرة على خلق الجواهر والاعراض وكل حدوثه ، ولكنها تعجز عن ذلك • أما وجه تأثير هذه القدرة فهو

---

(٤) لمع الادلة ص ١٠٦ •
(٥) ن٠م ص ١٠٧ •

أن العبد اذا أراد الفعل وتجرد له أى لم يشغل نفسه بغيره ،خلق الله له فى هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسب ولا تخلقه • فيكون (الفعل) خلقا وابداعا واحداثا من الله ، وكسبا من العبد بقدرته التى خلقها الله له لوقت الفعل • ومن ثم فان القدرة عند الاشاعرة تقترن بالفعل ولا تسبقه كما هو الحال عند المعتزلة •

ويؤكد الاشاعرة أن (الكسب) معناه « أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة » (٦) • وهكذا فان (الكسب) نفسه فى مذهب الاشاعرة انما هو ملكة خلقها الله تعالى فى الانسان يستطيع من خلالها أن (يتعلق) بالفعل المراد • ومعنى ذلك أن الاشاعرة ينفون أن يكون الانسان خالقا لكسبه ، فها هوذا الامام المؤسس نفسه أبو الحسن الاشعرى يقول : « لم أقل ان كسبى خلق لى فيلزمنى أن أكون له خالقا ، وانما قلت خلق لغيرى (هو الله تعالى) فكيف يلزمنى اذا كان خلقا لغيرى أن أكون له خالقا » • انه يخلق الحركة ولا يكون متحركا لانه خلقها حركة لغيره ، فكذلك كسبنا خلق لغيرنا • وليس أدل (عقلا) — عند الاشاعرة — من أن الافعال مخلوقة لله وأنه سبحانه الفاعل الحقيقى لها أو بالاحرى أن الله خالق أكساب العباد من أنه لو كان الانسان هو الفاعل حقا لافعاله لاتت على نحو ما يشتهيه ويقصد ، يريد الكافر أن يكون كفره حسنا صوابا ويريد المؤمن ألا يكون فى ايمانه متعب أو منغص ، وليس الامر كذلك : « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون » (العنكبوت — ٢) أما مستند الاشاعرة السمعى فى اثبات (الكسب) فقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » (الصفات — ٩٦) •

---

(٦) انظر الاشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٧٦ — ٧٨ •

تقــويم ونقــد :

بعد أن عرضت لاهم ملامح الفكر الاشعرى حول أهم القضايا التى يشاركون فيها غيرهم أو يخالفون فيها غيرهم ، يمكن أن ننتهى الى الملاحظات التالية تقويما ونقدا :

١ يمكن القول بأن مصطلح (أهل السنة والجماعة) يتخذ — من حيث الشكل — معنيين ، معنى عاما وآخر خاصا • أما المعنى العام فذلك يشير الى جمهــور المسلمين ويطلق مقابــلا لمصطلح (الشيعة) • وفى هذا الاطار ينضوى معظم المتكلمين خاصة المعتزلة والاشاعرة • أما المعنى (الخاص) وهو الذى يرتبط بتسمية فنية كلامية ، فذلك هو (الفضل) أو الميزة التى تحاول كل فرقة كلامية أن تستأثر به دون سواها • فكل مذهب (يحاول) أن يكون (الألصق) بكتاب الله وســنة رسوله ﷺ • واذا قمنــا بتطبيق عدة معــايير (موضوعية) من بينها :

(أ) الالتزام بقواعد الدين وعدم الاصطدام بها •

(ب) عدم الافراط فى التأويل (المتعسف) أحيانا من أجل فرض رأى أو فكرة ، وغير ذلك من معايير لوجدنا أن المذهب الأشعرى هو أحق المذاهب الكلامية فى تمثيل (أهل السنة والجماعة) وأن يكون بحق هو مذهب الخلف أهل السنة والجماعة •

٢ — يضاف الى ما سبق أن ذكرنا (بعدا الانتشار والاستمرار) فليس بين فرق المتكلمين ومذاهبهم من كتب له سرعة الانتشار وعناصر الاستمرار وأن يستمر على نقائه وأصالته الا مذهب الاشاعرة ، وتفسير ذلك عندى راجع الى الاسباب التالية :

(أ) أن هناك سمة هامة يتميز بها المذهب الاشعرى عما سواه، سواء عند الامـــام المؤسس أبى الحسن الاشعرى أو عند معظم أصحابه الذين جاءوا من بعده ، ألا وهى التوسط والاعتدال) ودلك ضمن لهم (وجود اثابتا) بين تيارات تطرفت واندثرت أو تطرفت واستمرت الى حد ما وتبدلت مبادؤها ومعالمها • وهذه (الوسطية) ليست لمجرد ايثار السلامة والبعد عن الاستقطابات بقدر ما هى وسطية فى المنهج والمذهب المستمدين من وسطية الاسلام نفسه « وكذلك جعلناكم أمة وســطا » (البقرة — ١٤٣) •

(ب) تقبيض الله تعالى لهذا المذهب عددا كبير من (الرجال) من ذوى الدين والعــلم وسعة الاحاطــة بكل ثقافات الســابقين والمعاصرين • فكان بفضــل هؤلاء جميعا أن أخــذ المذهب دفعات مستمرة مكنته من الانتشار الاصيل والاستمرار القوى • وكان كل واحد من أعلام المذهب الاشعرى بمثابة المنارة التى يهتدى بها اللاحقون ونذكر على سبيل المثال : الاشعرى — الباقلانى — الجوينى — الغزالى — ابن توملت — الشهر ستانى — الامدى — الرازى — الايجى ، وغير هؤلاء •

(جـ) اكتساب المذهب الاشعرى (انتماء) عددمن (قادة) ومؤثرات الانتشار الدينى والروحى فى زمانهم ، ومن بين هؤلاء الامام الشافعى وبقية الشافعية الذين كانوا أول الفقهاء تقبلا للاراء الكلامية بصيغتها الاشعرية حيث كان أبو الحسن الاشعرى نفسه شافعيا ولاتصال وثيق فى (المنهج) بين (المذهب) الشافعى فى الفقة ، والمذهب (الاشعرى) فى الكلام • كما انتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلانى (ح ٤٠٣ هـ) فى المشرق وابن تومرت (ت ٥٣٤ هـ) فى المغرب ،

الذى أحل الاشعرية محل الظاهرية ، وأصبحت (الاشعرية المالكية) مذهبا شبه رسمى فى المغرب الاسلامى منذ قيام دولة الموحدين التى كان مؤسسها عبد المؤمن بن على تلميذا لمحمد بن تومرت •

كذلك ضم المذهب الاشعرى اليه بعض كبار الصوفية فضلا عن الغزالى (الاشعرى المتصوف) مثل أبو على الدقاق ، وأبو نعيم الاصفهانى ، وأبو القاسم القشيرى •

٤ — المنهج الذى التزم به الاشاعرة — على تفاوت بينهم — هو المنهج النقلى العقلى ، وهم بهذا يختلفون عن المعتزلة ليس بصدد (المذهب) فحسب بل بصدد (المنهـج) أيضا • فأساس البرهان عند الاشاعرة هو (النقل) : « ومن أصدق من الله قيلا » النساء — ١٢٢) • ثم يأتى بعد ذلك دور (العقل) لمن جحد أو انكر أو كابر • ومن ثم فان الادلة العقلية عند الاشاعرة لم تكن مقصودة لذاتها حيث أن (السمع) كاف ، ولكنها فقط لمجرد ذكر (قرينة) من العقل •

٥ — تأتى الاشعرية — أيضا — أكثر المذاهب الكلامية تعبيرا عن موقف أهل السنة والجماعة فى صورته الفكرية بسبب اقرارهم بما أجمعت عليه الامة ولم يصطدموا ببعض العقائد الدينية ومن ثم لم يصدموا العامة كما فعل المعتزلة • فضلا عن التقاء الاشـاعرة كثيرا مع أهل السلف من حيث المذهب ، خاصة عند أبى الحسـن الاشعرى كما هو واضح من خلال كتابه (الابانة) •

٦ — اذا كان الموقف الاشـعرى بصـدد مسألة (الذات والصفات) جاء أكثر توفيقا من الموقف المعتزلى ، حيث (علقوا) المسألة حيث ينبغى (التعليق) وبناء عليه جاء موقفهم بأن الصفات

ليست هى الذات ولا هى غير الذات وانما هى معان قائمة بالذات لا يقال هى هو ولا هى غيره أقول انهم اذا كانوا قد وفقوا فى ذلك فانهم أخفقوا فى حل مسألة (أفعال العباد) واضطربت مواقفهم فى هذا الصدد • وانما ينصب اعتراضى على (طريقة) الحل الاشعرى لهذه القضية ، حيث تأرجحت آراؤهم بين القول بالجبر والقول بالاختيار ، وان كان موقفهم الحقيقى هو القول بالجبر • فلم تكن نظرية الكسب فى (قوة) عناصر المذهب الاخرى • وكان يمكن أن يكونوا فى غنى عن كل هذه الالزمات والاعتراضات التى وجهها اليهم خصومهم لو أنهم منذ البداية (أعلنوا) عقيدة الجبر • واعتقد أن أبا حامد الغزالى — لنزعته الصوفية — كان أكثر وضوحا وتجاوز حد التلميح الى التصريح بالجبر • ومن جهة آخرى فان الايـة القرآنية التى استند اليها أبو الحسن وأصحابه فى أن الله (خالق أفعال العباد) « والله خلقكم وما تعملون » (الصفات — ٩٦) لا تخدم — بحكم سياقها القرآنى — وجهة نظرهم • وكان أحرى بأبى الحسن وأصحابه أن يستشهدوا بآيات فيها لفظ (الكسب) ولكنهم لم يفعلوا ، لان آيات (الكسب) فى القرآن الكريم تؤكد نسبة الفعل الى الانسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته عليه مثل قوله تعالى : « كل امرىء بما كسب رهن » (الطور — ٢١) •

٧ — يتميز المذهب الاشعرى وينفرد عن المذاهب الاخرى بكونه يضم أعلاما مرموقين فى التأريخ للفرق وعرض آرائها • واذا دل ذلك على شىء فانما يدل على سعة علم ، معرفة واسعة بآراء الفرق والمذهب سواء كانت اسلامية أوغير اسلامية ، كما يدل على استيعاب تام بأخبار الفرق التى سادت أو التى بادت ، وحسن عرضها تحليلا ونقدا • وهذا هو موضوع الجزء الثانى من هذه الدراسة •

الجـــــزء الثـــانى

الـــكتب العـــامة

أولا

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين
لشيخ أهل السنة والجماعة الامام
أبى الحسن على بن اسماعيل الاشعرى

الاشعرى ، من نشأته الى كونه مؤسس مذهب :

اعترف مقدما بأن أبا الحسن الاشعرى يحتاج فى بيان ظروف نشأته وتكوينه الدينى والعقلى الى دراسة مستقلة • ولكننى سأذكر — فى عجالة — أهم ملامح حياة الرجل منذ نشأته الى أن صار اماما لاهل السنة والجماعة فيما نسب اليه وسمى من بعده بالاشعرية• هو أبو الحسن على بن اسماعيل بن أبى بشر ، يرتد فى جذور نسبة الى الامام أبى موسى الاشعرى • ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ(١)وكان أبوه من أهل السنة والجماعة • ويعد كتاب ابن عساكر (تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعرى) أهم المصادر فى الترجمة لابى الحسن الاشعرى ولكنه — فيما يذكر الدكتور حمودة غرابة — ملىء بالبشارات والرؤى والاشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمى (٢) • وهكذا فان كتب المناقب اذا ذكرت الحقائق تسجل الا أنها لا تخلو من هوى أصحاب المناقب المتتبعين للفضائل ، المتزيدين فى المزايا والمكارم (٣) • ولقد نشأ الاشعرى على مذهب الاعتزال اذ تتلمذ على أبى على الجبائى وظل معتزليا حتى سن الاربعين • أما عن تحوله (الجذرى) عن مذهب الاعتزال ، وتزعم خصومة فكرية عنيفة مع أقطاب المعتزلة ، فذلك مما ذكر فيه أسباب كثيرة أشهرها (رؤيا) النبى ﷺ فى المنام يأمره بترك ما هو عليه ونصره سنته (٤) • ومن بين الاسباب الشهيرة أيضا فى (التحول) ما يذكره

---

(١) تاج الدين السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ٢ ص ٢٤٥ ، ابن عساكر : تبين كذب المفترى ص ٣٤ •

(٢) د• غرابة : مقدمة كتاب اللمع للاشعرى ص ٤ •

(٣) أمين الخولى : مالك بن أنس ص ١٠ •

(٤) انظر ابن عساكر : تبيين كذب ، المفترى ص ٣٨ ، السبكى : طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٤٥ •

الشهر ستانى من أنه « جرى بين أبى الحسن الاشعرى وأستاذه الجبائى مناظرة فى مسألة الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز الاشعرى الى طائفة الصفاتية فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصارذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية » (٥) ٠

كذلك درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعى ببغداد هو أبو اسحق المروزى (ت ٣٤٠هـ) وبناء على ذلك يدرجه الشافعية فى (طبقاتهم) وكان أبو الحسن واسع الافق دقيق النظر كثير التصانيف — التى فقد أغلبها — وتصانيفه فيما يذكر ابن عساكر « مستحسنه ، مهذبة ، وتواليفه وعباراته مستجادة ومستصوبة » (٦) ٠

وتصل مجموعة مؤلفات أبى الحسن الاشعرى الى حوالى ثمانية وتسعين كتابا (٧) ٠ أما أهم كتبه المنشورة فهى :

١ — الابانة عن أصول الديانة : نشر بحيدر أباد الدكن عام ١٣٢١هـ ثم بالقاهرة ١٣٤٨هـ ٠

٢ — اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع : نشره الاب رينشارد مكارثى اليسوعى ببيروت ١٩٥٣ ثم حمودة غرابة ١٩٥٥ بالقاهرة ٠

---

(٥) الشهر ستانى : الملل والنحل ص ١١٨ — ١١٩ ٠

(٦) ابن عساكر : ص ٩١ ٠

(٧) انظر ن٠م ص ١٢٨ وما بعدها ٠

٣ — استحسان الخوض فى علم الكلام : نشر بحيدر أباد بالهند ١٣٢٣هـ ثم نشر مكارثى مع كتاب اللمع ببيروت ١٩٥٣ •

٤ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، وهو سنعرض له تحليلا ونقدا •

(مقـالات الاسلاميين) ، تحليل نقدى :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

هو أحد الكتب الهامة التى تؤرخ للفرق والمذاهب الاسلامية ويعد أقدم ما وصل الينا من هذه الكتب (المؤرخة) • ولما كان كتاب المقالات (سابقا) فان معظم كتب الفرق الاخرى انما أخذت عنه وسلكت منهجه الى حد كبير ، ساعد على ذلك — كما سنرى أن معظم مؤرخى الفرق من الاشاعرة وتلك ظاهرة كما سبق أن أوضحت لها دلالتها ومغزاها • وجدير بالذكر أن كتب (التاريخ) بصفة عامـة بوصفها تتناول أحداثا ما ضية لهى من الاهمية والخطورة بمكان ، من حيث مدى التثبت من وقوع الحدث والالتزام بالصدق فى سرد الحدث وتفاصيله وغير ذلك من العناصر التى تجعل من الواقعة التاريخية (ظاهرة فريدة) من الصعوبة بمكان استحضارها (كما كانت) دون أن تخلو من ذاتية (المؤرخ) (١) •هذا اذا كانت الواقعة حدثا سياسيا أو عسكريا أو اجتماعيا أو ما شابه ذلك ، فما بالك لو كانت الواقعة (فكرا) وما بالك أكثر لو كان هذا الفكر فكرا (دينيا) ؟ أيه صعوبة تلك التى تكتنف تقويم مثل تلك المحاولات ؟ وأى معيار (موضوعى) ذلك الذى يحكم من خلاله وفى اطاره ؟

---

(١) انظر ولسن : المدخل الى فلسفة التاريخ ص ٣٤ وما بعدها ترجمة د• أحمد حمدى محمود •

تلك المشكلة تبادرنا ونحن بصدد كتاب (المقالات) للاشعرى حيث يصدمنا رأى غريب يشكك فى صحة نسبة الكتاب الى أبى الحسن الاشعرى ، وتزداد الغرابة اذا عرفنا أن هذا الرأى صادر عن باحث متحقق وأستاذ له قدره فى مجال الفلسفة الاسلامية وأشعرى النزعة وهو الدكتور على سامى النشار (*) معتمدا فى ذلك على وجهة نظر المحقق الاستاذ محمد زاهد الكوثرى (٢) • يذكر الدكتور النشار — وتابعه فى ذلك بعض الباحثين — أن هناك شكا كبيرا فى نسبة هذا الكتاب الى الاشعرى ، مستندا فى ذلك على أن السمة الغالبة على كتب الاشعرى هى كثرة الردود على الخصوم والمخالفين له فيما يعتقد • حتى أن كتابه فى تفسير القرآن أسماه (تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان) • ثم ان منهجه فى (الابانة) و(اللمع) مخالف لمنهج (المقالات) حيث أنه فى الكتابين الاولين جدلى بينما هو وضعى فى المقالات • « وهذا ما يدعو الى الشك فى أن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا هى الكتاب الاصلى للاشعرى — اذ يحتمل أن يكون

(*) هو أحد أعلام الباحثين فى الفكر الاسلامى ، قدم العديد من الدراسات الجادة فى هذا الصدد أشهرها موسوعة الثلاثية (نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام) • وكان التلميذ المباشر والنجيب للشيخ مصطفى عبد الرازق مؤسس تدريس الفلسفة الاسلامية بصورتها الراهنة فى الجامعات المصرية • وتتلمذ على يديه نفر كثير من أساتذة الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب العربيين • وكان لى شرف التلمذة على يديه •

(٢) انظر مقدمة كتاب ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعرى •

أحد تلاميذه جرد النسخة التى بين أيدينا من أصل الكتاب ، أوقام بهذا العمل أحد الحشوين من متأخرى الحنابلة • ومن الغريب أن ريتر Rirter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه النقطة اطلاقا » (٣) • واختلف مع ما ذهب اليه الدكتور النشار وأبدأ بنهاية عبارته حيث يصف الكتاب بأنه (العظيم) ، فكيف يكون عظيما وهو منحول ؟ واذا كان الوصف له بأنه عظيم نسبة الى مؤلفه الامام أبى الحسن الاشعرى ، فكيف يكون ذلك ؟ ! •والحقيقة اننى أرى صحة نسبة الكتاب الى أبى الحسن • ذلك من حيث (استبطان) الكتاب لغة وعبارة وسياقا — كما سنرى بصدد موضوعات الكتاب ومضاهاة ذلك بما جاء فى كتبه الاخرى نرى أن ثمة تشابها يقطع بأن الكتاب (أصيل) وليس مشوها أو مدسوسا • ومن جهة أخرى اذا كان التشكيك فى نسبة الكتاب الى الاشعرى كونه جاء (عارضا) آراء الفرق ومذاهبها دون تدخل بالنقد والهجوم على غير عادة الاشعرى فتلك قرينة ضعيفة ومردود عليها :

١ — هناك الحكمة المأثورة القائلة : « لكل مقام مقال » التى تؤكد ان ليس من (البلاغة أو الحكمة) أن يكون القول (واحدا) والمقامات (مختلفة) • ومن ثم فان الاشعرى اذا كان أسلوبه الجدل و (العنيف) أحيانا للرد على مذاهب الخصوم ،الا أن ذلك لا ينهض دليلا على (ضرورة) أن يكون هو (عين الاسلوب) فى كل الكتب مهما اختلف المقصد منها والدافع وراء كتابتها •

٢ — باستقراء كتابات أى مفكر أو فيلسوف يمكن ملاحظة أن (مساره) فى الكتابة — فى معظم الاحوال — لا يسير فى خط

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جا ص ٧٤٤ •

(مستقيم) أو منتظم ، بل يسلك طريقا متعرجا • فكم من مفكر قديما أو حديثا (بدأ) مسيرته الفكرية متأثرا بنظرية أو اتجاه ثم (اكتشف) بعد ذلك خطأ هذه النظرية أو الاتجاه فعدل عن ذلك بما يستتبع (تعديلا واختلافا) فى الكتابة) المعبرة عن كل مرحلة • ولا نريد أن نذهب بعيدا ، فها هوذا الاشعرى نفسه هل ينتظر أن تكون (طريقته) فى الكتابة عن المعتزلة وهو معتزلى هى نفس طريقته فى الكتابة عنهم بعد (التحول) ؟ وربما يفسر لنا ذلك سر الاختلاف بين (اللمع) و (الابانة) بينما المؤلف واحد • انه لا يمكن بحال من الاحوال أنكار أحد هذه الابعاد التالية فى أسلوب وطريقة الكتابة الهدف من الكتابة — التأثر الفكرى سلبا أو ايجابا — زمان الكتابة — التجربة الشخصية والمزاجية •

٣ — اعتقد أن القول بأن منهج الاشعرى فى كتاب المقالات (استعراض تحليلى) مسالة تحسب له ولا تحسب عليه • ففهم سمة لكتاب المقالات — كما سنوضح — هى كونه (موضوعيا) فى تناوله وعرضه لمذاهب الفرق الاخرى مهما كان موقف الخصومة منها • وهو فى ذلك لا يدانيه كتاب آخر فى الفرق عند كل الاشاعرة الذين جاءوا من بعده حيث أفقدهم (مع •• أو •• ضد) كثيرا من حياد البحث ونزاهة الباحث •

بناء على ما سبق لا يمكن الشك فى كون كتاب المقالات منتسبا الى الامام الاشعرى ، يؤكد ذلك ما ذهب اليه محقق الكتاب الاستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد حيث يقول : « ولا ريب عندنا فى أن

---

(٤) مقدمة مقالات الاسلاميين ص ٣٠ ط • ثانية ١٩٦٩ مكتبة النهضة المصرية •

كتاب (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) الذى نقدمه للباحثين اليوم ، أحد تصانيف امام أهل السنة والجماعة أبى الحسن على ابن اسماعيل الاشعرى • وهو أحد ثلاثة كتب له فى موضوع المقالات، وثانيهما : كتاب (مقالات غير الاسلاميين) الذى ذكره ابن تيمية، وثالثهما كتاب (جمل المقالات) بين فيه مقالات ويورد الأستاد محيى الدين عبد الحميد نقلا عن ابن عساكر نصا لابى الحسن الاشعرى جاء فيه : « وألفنا كتابا فى مقالات المسلمين ، يستوعب اختلافهم ومقالاتهم ، وألفنا كتابا فى جمل مقالات الملحدين ، وجمل أقاويل الموحدين ، سميناه كتاب جمل المقالات » • ويعلق الأستاذ عبد الحميد على هذا النص قائلا : « فان هذا دليل يفوق كل دليل » (٥) •

والان بعد أن انتهينا من الاشكال المثار (حول) الكتاب نعود الى الكتاب نفسه • والكتاب ظهر فى نشرتين : الاولى نشرة ريتر فى استانبول ١٩٢٠ ، والثانية — وهى الاكثر دقة — نشرة محيى الدين عبد الحميد بالقاهرة ١٩٥٠ • ويذكر محيى الدين عبد الحميد فى مقدمة تحقيقه أن الذى وجهة الى القيام بهذا الجهد هو ابن تيمية • فقد « لفت نظرى يومئذ أن الشيخ — ابن تيمية — لا يفتأ يذكر شيخ أهل السنة والجماعة أبا الحسن الاشعرى بن اسماعيل ••• الاشعرى •• ويثنى عليه ، ويصفه بأنه أقرب الى مذهب أهل هذه الملة — ويقصد بها عقيدة السلف — •• من كثير من أصحاب أحمد وأتباعه المنتسبين اليه ، وبأنه أبرع من كتب فى المقـالات وأثبتهم وأوثقهـم ، ويذكر مؤلفاته ما هى خليقة به من الثنـاء والتبجيل » (٦)

---

(٥) المرجع السابق ص ٣١ •

(٦) ن•م ص ٣ •

ونلاحظ هنا ملاحظة هامة وهى أن الكتاب فى نشرتيه (نشرة ريتر ، ونشرة محيى الدين عبد الحميد) ورد باسم (مقالات الاسلاميين) واتفق مع الدكتور عبد الرحمن بدوى فى أن اسم الكتاب كما ورد فى ثبت أسماء مؤلفات الاشعرى لدى ابن عساكر أوغيره: مقالات المسلمين . وأن لفظ (اسلاميين) انما هو استعمال غير مألوف لا فى عصر الاشعرى ولا قبله ، وأنه ينبغى الاخذ باللفظ الذى استقر عليه الاستعمال فى القرآن والسنة : مسلم ومسلمين (٧). وأرى أن ذلك يؤكده النص السابق الذى نقل عن الاشعرى نفسه : « وألفنا كتابا فى مقالات المسلمين يستوعب اختلافهم ومقالاتهم». ويقع كتاب المقالات فى جزئين كبيرين ، يزيد الاول فيهما عن ثلاثمائة وخمسين صفحة ، ويقع الثانى فى مائتين وثمانين صفحة (٨) .

ويعرض الاشعرى فى جزئه الاول لاراء مختلف الفرق وتشعبهم (الداخلى) مثل الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وأصحاب الحديث . أما الجزء الثانى ففيه تصنيف وفقا للموضوعات ، حيث يتناول مسائل فى (دقيق) الكلام ومسائل فى (جليل) الكلام وآراء مختلف الفرق فى هذه المسائل . أما (لغة) الكتاب فواضحة العبارة موجزة الدلالة . ولقد سلك الاشعرى فى طريقة تصنيفة لموضوعات الكتاب أساسا منهجيا ، وجاء طريقة (العرض) وفق نظام مقصود يدل على عقلية واعية مستوعبة . ويمكن القول بمسميات العصر — أنه سلك فى كتابه (المنهج التاريخى التحليلى المقارن) .

---

(٧) د. بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ١ ص ٥٢٧ — ٥٢٨ .

(٨) انظر الطبعة التى اعتمدت عليها وهى بنشرة محى الدين عبدالحميد ط. ثانية ١٩٦٨ القاهرة .

سمة أخرى أشرنا اليها يتميز بها الكتاب وهى (الحيدة التامة والموضوعية العلمية) فى (عرض) مذاهب الفرق كما قال بها أصحابها ولذلك كان الباحثون والمشتغلون بالفكر الاسلامى قبل اكتشاف ونشر مؤلفات المعتزلة خاصة كتب القاضى عبد الجبار يستقون آراء المعتزلة من كتاب المقالات دون أدنى تخوف من تعديل فكرة أو تبديل رأى (٩) وهذا الاحساس (بأمانة) الكاتب جعل كل باحث فى مقالة أية فرقة يشعر بالثقة فى الكتاب وفيما يعرض •

سمة أخرى تميز الكتاب من حيث الشكل وهو أنه سجل وحفظ لنا تراثا فكريا لبعض الفرق التى بادت ، ولولا (وثيقة) المقالات لن يحس بوجودها ولا أن يعيش نبض فكرها • ولكن ينبغى ملاحظة أن هناك عيبا واضحا فى المقالات وهو أن كثرة (التفريقات) تكاد تقلل من الجهد الرائع الذى بذل فى صياغته ، وما يترتب على ذلك من تشتيت لذهن القارىء بحيث يفتقد كثيرا سياق (المتابعة) • خذ مثالا على ذلك عرضه للتشيع مذهبا وفرقا اد استغرق ذلك ما بين ص ٦٦ و ص ١٦٦ ، ولا أعنى فى ذلك عدد الصفحات فى ذاته بل أعنى — لمن يطالع الكتاب — كثرة التفريعات والتقسيمات التى معها تضيع (حقيقة) المراد من كل فرقة أو مذهب ؛ والتى تشوه العرض ولا تعطى عمقا للموضوعات ، حيث تأتى — أحيانا — فى ايجاز يكاد يكون (مخلا) • وربما يشفع للاشعرى فى ذلك كثرة

---

(٩) يذكر فى هذا الاتجاه فى الكتابة بطريقة الغزالى فى تناول اراء الفلاسفة • فبدلا من أن (يتدخل ناقدا ومقوما فيفسد (سياق) العرض ، خصص مقدمة مطولة — صارت كتابا — لعرض ارائهم بأمانة كما هى (مقاصد الفلاسفة) ثم أفرد كتابا كاملا ضمنه هجومه الحاد والعنيف الذى وصل الى حد التكفير هو (تهافت الفلاسفة) •

الفرق التى عرض لها ورغبته الامينة فى عرض (المذاهب) كماهى حتى ولو كان تناولها عبارة عن مجرد اشارات موجزة • ولكن بالرغم من ذلك ظل كتاب المقالات عنوانا صادقا على دقة وعناية وسعة علم صاحبة • ويكفى أنه كان — ولا يزال — عمدة كتب الفرق الاسلامية التى أخذ عنها اللاحقون : متابعة أو تطويرا •

ويعلن الاشعرى خطته فى البحث وهدفه من الكتابة فيقول : « أما بعد : فانه لابد — لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها — من معرفة المذاهب والمقالات ، ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ، ويصنفون فى النحل والديانات ، ومن بين مقصرا فيما يحكيه ، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تارك للتقضى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين من يضيف الى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به : وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين • فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات » (١٠) •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع (القضايا المثارة) :

يحتوى كتاب المقالات على كثير من الموضوعات الا أننى ساكتفى هنا بذكر أهم القضايا أو بالاحرى أهم موضوعات انتناول • ومن خلال أهم ما تم استخلاصه من الكتاب من حيث الموضوع يمكن أن نذكر القضايا الثلاثة الاتية : بداية التفرق — استمرار وزيادة التفرق — من هم أهل الحق ؟

---

(١٠) الاشعرى : أول كتاب المقالات •

١ — ان أهم قضايا الكتاب وأساس بنائه قضية (الاختلاف والتفرق) • أما بصدد التفرق فيقول الاشعرى : « اختلف المسلمون عشرة أصناف : الشيع ، والخوارج ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، والعامة ، وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان » (١) • ولكننا نلاحظ هنا ذكرا لاحد عشر مذهبا ، وربما يكون مرجع ذلك الى أن الاشعرى ذكر فرقة معينة تحت مسمين • وأما بصدد الاختلاف فأول « ما حدث من الاختلاف بين المسلمين — بعد نبيهم ﷺ — اختلافهم فى الامامة » (٢) • ولا زال الانشقاق المذهبى بين المسلمين قائما الى اليوم بين أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو خلاف فى جوهره (سياسى) ولكن فى فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين كان لابد أن تتصل الافكار بجوانب دينية • فلقد نشأ الخلاف المذهبى حول الاحقية بالخلافة أو بالاحرى خلافة الرسول ﷺ فى (امامة) المسلمين • ولسنا بصدد معرض لتفصيلات الاحداث بعد وفاة الرسول (٣) ولكن الذى نستخلصة من واقعة الاختلاف والتفرق هذه ما يلى :

(أ) أن الرسول ﷺ كان بكتاب الله وبسنته سراجا منيرا ، وهو « بالمؤمنين رؤوف رحيم » (التوبة — ١٢٨) • وكان ﷺ — وهو بينهم — داعيا الى ضرورة الاعتصام بحبل الله جميعا وعدم التفرق فلما مات افتقدوا الرسول (البدن) ولم يفتقدوا الرسول (الروح) فضلا عن كتاب الله تعالى الخالد • يقول الرسول ﷺ : تركت فيكم

---

(١) المقالات ص ٦٥ •

(٢) ن•م ص ٣٩ •

ما ان تمسكتم به فلن تضلوا بعدي : كتاب الله وسنتي » (ورد في الصحيحين) . ولكن المسلمين (ضلوا) بعد الرسول .. وذلك دليل اذن على عدم تمام التمسك بما أمر به الرسول ﷺ .

(ب) ان الاسلام نهى عن تقديس (الرجال) — مهما كان قدرهم — وهل هناك من يفوق قدرة محمدا ﷺ . ولذلك لما أصاب الناس الهلع بعد سماعهم نبأ وفاة الرسول جاءت (صرخة) أبي بكر بردا وسلاما على القلوب : أيها الناس ، من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت وتلى قوله تعالى : « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين » (آل عمران — ١٤٤) . وصدعت هذه الاية الكريمة عمر بن الخطاب وهو الذى هم بالسيف لمقابلة من يقول : ان محمدا مات ، وأعادته الى رشده حتى قال : كأنني اسمع هذه الاية لاول مرة . . . .

(ج) لم يع المسلمون هذا (الدرس) فزكوا أنفسهم وزكوا غيرهم ، وقدسوا الرجال ، ونافقوا وتزلفوا ، وأسرفوا على أنفسهم وأقبلوا على الدنيا باسم الدين ، وأظهروا (الخلافــة) وأبطنوا (الملك) . وهكذا انقسم المسلمون الى أهل سنة وشيعة وخوارج بسبب السياسة وشهوة الحكم والاقبال على الدنيا (٤) . ولقد كان الخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى المبادىء إذ لم يفارقوا عليا بن أبي طالب طمعا في أن يكون الخليفة واحدا

---

(٣) راجع في ذلك تفصيلا ، ابن قتيبة الدينورى : الامامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفا) ص ١٢ وما بعدها جـ١ .

(منهم) مثلما كان الخلاف بين الزبير أو طلحة أو معاوية ٠ وهم الذين أثاروا لاول مرة فى الفكر الاسلامى مشكلة الأمامة : مدى وجوبها ، واذا كانت واجبة فهل ذلك سمعا أم عقلا ، وما هى شروط الامام وهل ينبغى أن يكون قرشيا وهكذا ٠

٢ ـــ القضية الاساسية الثانية التى يثيرها كتاب المقالات هى استمرار التفرق وازدياده ٠ فاذا ما طالعنا كتاب المقالات لوجدنا أن كل فرقة (أساسية) ينضوى تحتها فرق كثيرة تتفرع عنها ، وهذه بدورها تنقسم الى ما هو منبثق عنها وداخل فى اطارها ٠ واذا ما قمنا بحصر كامل لتلك الفرق ومقالاتها لخرجنا بحشد هائل يعطى مؤشرا مؤسفا ومروعا فى الوقت عينه ٠ أما كونه مؤسفا فلانه يدل على أن سمة (الفرقة) هى السمة السائدة لدى المسلمين وبالتالى تنعكس على الفكر الاسلامى ٠ وأما كونه مروعا فذلك لان الاسلام (دين الحق) جعل المسلمين (كلمة) واحدة ، وجمعهم على قلب رجل واحد فلمادا اختلف الناس حول (الحق) اذن وهو واحد لا يختلف عليه ، ولا يتفرق أهله ؟ من أين جاء هذا (التحزب) اذن، بل كيف قام (التعصب)عند اتباع دين ينهى عن التحزب والتعصب؟

يقول الدكتور أحمد صبحى : لقد تصاعدت الاحداث نحو الفرقة التى لم تكن ولم تقم بعدها وحدة ٠ وكانت كارثة كربلاء ـــ حيث قتل الحسين سبط النبى ﷺ عام ٦١هـ ذروة المأساة ، فانسيف الذى

---

(٤) لاحظ الفرق الشاسع بين هذا الاقبال على الدنيا وموقف بعض كبار الصوفية من ذم الدنيا التى هى موطن الداء وأساس البلاء وانظر كيف يقول قائلهم : « لو عرضت على الدنيا بحذافيرها لتتذرتها كما يتقذر احدكم الجيفة » ٠

حز الحسين جز معه وحدة المسلمين الى اليوم ، وافترق الشيعة عن السنة وتشكلت للشيعة عقائد مباينة لأهل السنة فى موضوع الامامة (٥) ، وأضيف الى هذا السبب أسبابا أراهـا مؤدية الى (التفرق) :

(أ) الغلو فى فهم قضايا الدين وتقـديس (آراء) بعض (الرجـال) وانزالها منزلة العقائد •

(ب) ضعف الايمان فى القلوب وذيوع الاهواء ودبيب النزعات الشعوبية التى أظهرت الاسلام وابطنت تقويض دعائمه وزعزعـة أركانه •

(هـ) وجود تباعد أو انفصال غالبا بين علماء الامة وحكامها من جهة ، وبين العلماء والعامة من جهة أخرى ، ربما ايثارا للسلامة أو يأسا من الاصلاح • وفى كل الاحوال كان دور علماء الدين — وهو الرائد — غائبا ، مما غاب معه حق وضاعت من خلاله حقيقة •

٣ — والان نصل الى القضية الثالثة والاخيرة التى يثيرها الكتاب وهى أنه اذا لم يكن الجميع على ضلال فمن هم أهل الحق اذن ؟ •

ان (أهل الحق) فيما يرتضى الاشعرى هم أصحاب الحديث وأهل السنة وهنا نلاحظ أن الاشعرى يكاد (يخرج) عن موضوعيته مع اجتهاده فى الاحتفاظ بها الى أقصى درجة • فنحن نراه عندما يعرض لمقـالات) معظم المذاهب والفرق — غير هـؤلاء الذين

---

(٥) د• أحمد صبحى : فى علم الكلام ص ١٨ •

اعتبرهم أهل الحق — يصدر آراءهم عبارته : « ويزعمون » أو أن هذه الفرقة « تزعم كذا » • وغنى عن البيان دلالة كلمة (الزعم) عنده ، اذ تشير الى عرض الأفكار والمذاهب (مرغما) لانهم (يزعمون) غير الحق • بينما نراه بصدد (أهل الحق) يعبر عن آرائهم بعبارته : و (أقروا) و (يقرون و (يؤمنون) و (يقولون) • ونلتمس العذر للاشعرى فى ذلك لانه فى النهاية (انسان) له انتماء ، وعنده الرغبة فى أن يفضل هذا المذهب على ذاك • ويلخص الاشعرى جملة (عقيدة) أصحاب الحديث وأهل السنة ممن ارتضاهم أهلا للحق فيقول : (٦) جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئا ، وأن الله سبحانه اله واحد فرد صمد ، لا اله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ••• وأثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله •• وقالوا : انه لا يكون فى الارض من خير ولا شر الاما شاء الله ، وأن الاشياء تكون بمشيئة الله كما قال تعالى : « وما تشاؤون الا أن يشاء الله » ، وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون • وأقروا أنه لا خالق الا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا • وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، وأنه أصلح المؤمنين وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين • وأن الخير والشر بقضاء

---

(٦) المقالات جـ١ ص ٣٤٥ وما بعدها •

الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، جلوه ومره ، ويؤمنون أنهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله . ويقولون : ان القرآن كلام الله غير مخلوق . ويقولون : ان الله سبحانه يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، ولا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، ويقرون بأن الله سبحانه مقلب القلوب ، ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ وأنها لاهل الكبائر من أمته ، وأن الحوض حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق ، ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه ﷺ ويأخذون بفضائلهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليا رضوان الله عليهم ويصدقون بالاحاديث التى جاءت عن رسول الله ﷺ . وينهى الاشعرى حديثه عنهم بهذه العبارة : « فهذه جملة ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويرونه . وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، اليه المصير » (٧) .

(٧) ن٠م ص ٣٥٠ .

ثانيــا

الفــرق بين الفــرق

لأبى منصور عبد القاهر البغدادى

عن الرجل وظروف نشأته :

هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمى الاصولى الشافعى العالم الاديب • ولد ونشأ ببغداد حيث تلقى العلم فيها على عدد من الاساتذة ، ثم رحل مع أبيه الى خراسان وسكنا بنيسابور وظلا بها طويلا [١] • ومن هذه الدلالة نستنتج أن البغدادى لم يكن — كمعظم من تحدثنا عنهم — رحالة محبـا للسفر ويبدو أن فى طبعه الشخصى استقرارا وميلا الى المقام، وان لم يكن كذلك فى طبيعته الفكرية على ما سنرى •

تتلمذ على أبى اسحق الاسفراينى (ت ٤١١هـ) وأخذ مكانه فى الدرس حيث كان ماهرا فى فنون عديدة أوصلها بعضهم الى سبعة وعشرين فنا منها الفرائض والنحو والشعر والكلام وأصول الفقه والحساب وغير ذلك من الفنون والعلوم [٢] •

وبعد وفاة أستاذه أبى اسحق الاسفراييني خلفه وجلس للاملاء فى مسجد عقيل فأملى سنتين ، واختلف اليه الائمة فقرأوا عليه وأفادوا منه ، ومنهم زين الاسلام أبو القاسم القشيرى صاحب الرسالة القشيرية فى التصوف والذى يمثل بداية التقاء التصوف بالمذهب الاشعرى حيث بلغ ذلك الالتقاء ذروته عند الامام أبى حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) •

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جا ص ٤٢٣ طبعة مصر ، وأيضا الكتبى. فوات الوفيات جا ص ٢٩٨ طبعة مصر ١٢٩٩هـ •

(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ج٢ ص ٢٣٨ •

واذا ما حاولنا أن (نؤصل) لعمق انتماء البغدادى الى مذهب أبى الحسن الاشعرى فنرى أنه — كما سبقت الاشارة — تعلم (أصول) المذهب على أبى اسحق محمد الاسفراييني الذى أخذ علمه عن أبى الحسن الباهلى (ت ٣٧٠هـ) وهو التلميذ المباشر للامام المؤسس أبى الحسن الاشعرى • ومن هنا نلاحظ (قرب) انتماء البغدادى الى المذهب الاشعرى وشدة انتسابه اليه • وكان البغدادى ذا ثروة كبيرة أنفقها على أهل العلم والحديث ولم يكتسب بعلمه مالا • وفى أيام فتنة التركمانية بنيسابور جلا البغدادى عنها الى اسفراين فابتهج الناس بمقدمة الى الحد الذى لا يمكن وصفة لما عرفوه عنه من العلم والادب • ولكن أيامه لم تطل بها فتوفى السنة نفسها فى اسفرين (ت ٤٢٩هـ) ودفن الى جانب شيخه أبى اسحق (٣) •

وللبغدادى مصنفات كثيرة ضاع — للاسف — معظمها ولم ينشر منها الا أقل القليل كشأن كثير من كتب التراث بصفة عامة والتراث الفكرى بصفة خاصة • أما أهم كتبه فهى :

١ — كتاب التكملة ، فى علم الحساب •

٢ — تفسير القرآن •

٣ — فضائح المعتزلة •

٤ — ابطال القول بالتولد (فى الرد على المعتزلة) •

٥ — فضائح الكرامية •

٦ — أصول الدين •

---

(٣) ن•م ج٣ ص ٢٣٨ وما بعدها •

٧ — الايمان وأصوله •

٨ — الفرق بين الفرق وهو الكتاب الذى نحن بصدده •

كتاب الفرق بين الفرق (تحليل نقدى) :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

نشر كتاب (الفرق بين الفرق) أكثر من نشرة محققة ابتداء من أول نشرة له وهى لمحمد أفندى بدر — طبعة مصر (١٩١٠) ثم توالت بعد ذلك النشرات • وكذلك ثم نشر الكتاب (ملخصا) ابتداء من نشرة عبد الرازق الرسعنى • ويقع الكتاب — كاملا — فى خمسة وأربعين ومائة صفحة تقريبا من القطع المتوسط •

يقول البغدادى فى (خطتـــه) البحثية التى يصدرها كتابه التى يتفق فيها مع كثيرين من مؤرخى الفرق سواء الذين سبقوه أو الذين جاءوا من بعده خاصة أبو الحسن الاشعرى كما رأينا ، وذلك فى (افتراض) أن هناك سائلا أو سائلين وربما كان هناك بالفعل من يسأل عن بعض الامور فيجىء الكتاب فى صورته النهائية بمثابة الاجابة عن تلك التساؤلات المطروحة (افتراضا) أو المطروحة (فعـــــلا) •

يقول البغدادى (١) بعد « الحمد لله فاطر الخلق وموجده ، ومظهر الحق ومنجده » فلقد « سألتم أسعدكم الله بمطلوبكم شرح معنى الخبر المأثور عن النبى ﷺ ، فى افتراق الامة ثلاثا وسبعين

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٨ تحقيق طه عبد الرءوف سعد نشر مؤسسة الحلبى — بدون تاريخ •

فرقة منها واحدة ناجية ، تصير الى جنة عالية ، وبواقيها عادية تصير الى الهاوية والنار الحامية ، وطلبتم الفرق بين الفرقة الناجية التى لا يزل بها القدم ، ولا تزول عنها النعم ، وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا ، واعتقاد الحق ثبورا ، وسيصلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصيرا • فرأيت اسعافكم بمطلوبكم من الواجب فى ابانة الدين القويم،والصراط المستقيم ،وبتميزهامن الاهواء المنكوسة والاراء المعكوسة ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من يحيا عن بينة ، فأودعت مطلوبكم مضمون هذا الكتاب • وقسمت مضمونة خمسة أبواب هذه ترجمتها :

١ — باب فى بيان : الحديث المأثور فى افتراق الامة ثلاثا وسبعين فرقة •

٢ — باب فى بين : فرق الامة على الجملة ومن ليس منها على الجملة •

٤ — باب فى بيان : الفرق التى انتسبت الى الاسلام وليست منه •

٥ — باب فى بيان : الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دين الاسلام •

فهذه جملة أبواب هذا الكتاب وسنذكر فى كل باب منها مقتضاه على شرطه ان شاء الله تعالى » •

ويأتى كتاب (الفرق بين الفرق) أكثر جرأة بل أكثر تهجما وحدة من معظم كتب تاريخ الفرق سواء التى نعرض لها كنماذج أو غيرها ، وعلى وجه الخصوص بالكتاب السابق تناوله وهو

(المقالات) للاشعرى بوصفه الامام (المؤسس) والشيخ (المقتدى به) • فلقد ذكرنا أن الاشعرى التزم جانب الحيدة — قدر الامكان فى عرض أفكار غير أهل السنة ، واذا كان ثمة انتقاد فهو على (استحياء) ولا تتجاوز عبارة (يزعمون) التى تفيد الرفض لما يذهبون اليه •

وعلى غير هذا المنهج سلك البغدادى ، فهو وفقا لما حاولنا أن تطبقه على كتاب الفرق من تسميات محدثة لانواع المنهج ، سلك المنهج التاريخى التحليلى النقدى • ولكن ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار أن (النقد عند البغـدادى تجاوز كثيرا حد (الموضوعيـة) الى الخصومة الفكرية الحادة والمواجهة المذهبية الحاسمة • وهو كذلك الذى نقل (مسائل) الكلام من دائرة الفكر الى دائرة (العقيدة) أو التكفير لكل مخالف له فى الرأى •

والكتاب يغلب عليه أسلوب معظم مؤرخى الفرق من الاشاعرة حيث يبدأ بعرض الفرق وفقا لحديث (افتراق) الأمة المنسوب الى الرسول ﷺ وسنده ضعيف ولم يرد فى صحيح البخارى ولا فى صحيح مسلم كما أنه يسلك طريقة الاشعرى فى (المبالغة) فى التفريع والتقسيم فى عرضه للفرق ومذاهبها •

ولقد أدى البغدادى فى مذهب الاشـاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبى والاخر ايجابى • أما الدور السلبى فتلك الصورة المشوهة التى انطبعت فى أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجرى الى عهد قريب وربما الى يومنا هذا عن المعتزلة على وجه الخصوص بالاضافة الى الشيعة والخوارج بكل ما يتفرع عنهم من فرق حيث خص هذه الفرق جميعا بالهجوم الشديد وكان نصيب

المعتزلة وافرا من الهجوم والتحريف فى آرائهم والتشوية (المتعمد) أحيانا لما يذهبون اليه • وكان نتيجة لذلك أن (ازدادت) المعتزلة (نسوءا) فى نظر العامة والخاصة على السواء • واذا كان الاشعرى بكتابه المقالات قد أصبح — قبل اكتشاف كتب التراث المعتزلى — مصدرا محايدا للفكر المعتــزلى ، فان الصورة التى للمعتزلة فى (الفرق بين الفرق) لا يمكن أن يعتمد عليها الا من كان متحاملا على مذهب المعتزلة •

ولقد بلغت الكراهية للمعتزلة لدى البغدادى الى الحد الذى جعلهم كفارا خارجين عن الدين شكلا وموضوعا • فها هو ذا يقول : وان كانت بدعته القدرية — ويقصد المعتزلة — فان المتكلمين من أصحابنا — ويقصد الاشاعرة — قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة • وأجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف معتزلى ولا عليه ولا يحل أكل ذبيحته ولا رد السلام عليه (١) ونلاحظ هنا أيضا مدى الفارق الكبير بين موقف البغدادى من المعتزلة وموقف الاشعرى الذى ذكرناه فى (اعتقاده) بعقيدة أهل الحديث وأهل السنة والجماعة فى « أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة » • وأما الدور الايجابى فيتمثل فى صياغة آراء الاشاعرة لا على أنها مجرد (مذهب من مذاهب المتكلمين وانما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة والجماعة من المسلمين • وكاد يستقر فى أذهان الناس هذا لولا ظهور امام السلف ابن تيمية ، الذى كشف عن أن عقائد الاشاعرة لا يمكن أن ترد (كلها) الى الرسول ﷺ أو أئمة السلف ، على أن الحق يقال ان معظم آراء الاشاعرة وعقائدهم تعبر

---

(٢) البغدادى : أصول الدين ص ١٨٩ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٠ •

عن روح الاسلام وتقوم على أساس منه • ولكن الأشاعرة ابتداء من البغدادى لم يفرقوا بين ما هو أصل من صميم العقيدة يجب الاجماع عليه كوحدانية الله وبعثه الانبياء وما يمكن أن يكون موضوع خلاف لا حرج على العلماء أو المذاهب ان احتلفت الاراء فيه ككرامات الاولياء وغير ذلك • فقد نسبوا آراءهم جميعا الى الرسول والصحابة وأئمة الفقه واجماع المسلمين ، وأن من خالفهم فى ذلك فهو ممن يشاقق الله ورسوله (٣) •

واذا كان مؤرخو الفرق — فيما ذكرنا — ينبغى أن يتوخوا الصدق فيما (يروون) والامانة والحيدة فيما (ينقلون) فان البغدادى لم يتحر فيما (سجل) عن فكر المعتزلة الحيدة والصدق • فانه فضلا عن شبهه (المسخ) المتعمد لاراء المعتزلة — ونحن هنا لا نبرىء مذهبهم عن أخطاء — فأنه لجأ الى استقاء أفكاره عن معتزلى (مارق) وصفة بعض شيوخ المعتزلة بالالحاد وأنه لا يمثل الا الحقد والكراهية الشديدين لشيوخ المعتزلة عامة وأبى الهذيل العلاف خاصة ، ذلك هو ابن الروندى (٤) • واستقاء البغدادى مذهب المعتزلة عن (هذا) مع أن تراث المعتزلة كان معروفا فى عصره ، لهو دليل جديد يضاف الى ما سبق من رغبة نظن أنها متعمدة فى تشويه فكر المعتزلة • ولكننا نتساءل عن الدافع الذى تأدى بالبغدادى الى هذه الخصومة الفكرية الحادة مع المعتزلة ، والتى جعلته (أشعريا) أكثر من أبى الحسن نفسه ، هل هو انتماء قوى وحماسة شديدة لمذهب أبى الحسن الاشعرى ، أم هو كراهية جامحة تجاه المعتزلة منهجا ومذهبا ؟

---

(٣) د• أحمد صبحى : فى علم الكلام ج٢ ص ٩٢ — ٩٣ •

(٤) انظر ، الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد •

وانى وان كنت أرجح الدافعين معا — على تفاوت بينهما — فى اتخاذ البغدادى هذا الموقف العدائى الحاد ، فانى أربابه عن التردى فى هذه السقطة التى تبعد (أحكامه) عن الموضوعية المفترضة ، والتى تجعل آراء الفرق والمذاهب — عنده — ينبغى أن تؤخذ بكل الحذر والنظر الثاقب فى السياق والنتائج •

ويبدو أن هذه (الحماسة) أو بالاحرى (التعصب : مع أو ضد) أسلوب سائد لدى البغدادى ، ليس فى كتاب (الفرق بين الفرق) ولكن أيضا فى كتبه الاخرى ومن ذلك كتابه (أصول الدين) فهو اما أن يرفع (أصحابه) الى أعلى عليين ، واما أن (يحط) خصومه الى أسفل سافلين • وذلك مما لا يتفق ودقة التناول فى عرض أفكار (الاخرين) •

ولكن مهما كان فى كتاب (الفرق بين الفرق) من سقطات — ولو كثرت — فانه ظل كتابا هاما من الكتب التى أرخت للمذاهب والفرق • ولقد أثر كثيرا فيمن جاء بعده حتى وان اختلفوا معه فى طريقة التناول أو المنهج •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع :

يثير كتاب (الفرق بين الفرق) عددا من القضايا ذات الدلالات المختلفة والتى يمكن أن نشير اليها على النحو التالى :

١ — قضية جوهر الفصل بين أهل (الحق) وأهل (الضلال أو الباطل) (١) والبغدادى فى هذا يستند الى ما « روى عن النبى ﷺ » من ذم القدرية وأنهم مجوس هذه الامة ، ومما روى عنه

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١ — ١٢ •

ﷺ من ذم المرجئة مع القدرية ، وما روى عنه أيضا من ذم المارقين وهم الخوارج • كذلك ما روى عن أعلام الصحابة من ذم مثل هذه الفرق (الضالة) • ويستثنى البغدادى من هؤلاء (المذمومين) — ولم يقل أحد بذلك — فرق الفقهاء الذين (اختلفوا) فى فروع الفقه مع اتفاقهم على (أصول) الدين • وانما فصل النبى عليه السلام بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الاهواء الضالة الذين خالفوا (الفرق) فى أبواب التوحيد والعدل — وذلك هو معيار انفصل بين أهل الحق وأهل الضلال — أو فى الوعد والوعيد ، أو فى بابى القدر والاستطاعه ، أو فى تقدير الخير والشر ، أو فى باب الارادة والمشيئة ، أو فى باب الرؤية والادراك ، أو فى باب صفات الله عز وجل وأسمائه وأوصافه ، أو فى باب من أبواب التعديل والتجوير ، أو باب من أبواب النبوة وشروطها ونحوها من الابواب التى اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث على أصل واحد خالفهم فيه أهل الاهواء الضالة من القدرية والخوارج والروافض والتجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة ومن جرى مجراهم من فرق الضلال •

ويذكر البغدادى اختلافات (الفرق) فى اسم ملة الاسلام ويقول : « والصحيح عندنا — وهو هنا يتحدث على لسان الاشاعرة — أن (أمة الاسلام) تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعه، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، وبنبوة محمد ﷺ ، ورسالته الى الكافة ، وبتأبيد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وبن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة اليها • فكل من أقر بذلك كله ولم يشبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السنى الموحد » (٢) •

---

(٢) ن٠م ص ١٣ •

أما (رؤية) البغدادى لاولى مظاهر الاختلاف ومن ثم التفرق الذى أعقب (الوحدة) حيث « كان المسلمون عند وفاة الرسول ﷺ على منهاج واحد فى أصول الدين وفروعه غير من أظهر وفاقا وأضمر نفاقا » (٣) ، أقول ان (أولى) مظاهر الاختلاف والتفرق عند البغدادى كالتالى :

(أ) الاختلاف فى موت الرسول ﷺ — كما سبقت الاشارة — فزعم قوم منهم أنه لم يمت وانما أراد الله تعالى رفعه اليه كما رفع عيسى بن مريم اليه ، وزال هذا الخلاف وأقر الجميع بموته حين تلى عليهم أبو بكر الصديق قول الله لرسوله عليه السلام : « انك ميت وانهم ميتون » (الزمر — ٣٠) (٤) .

(ب) الاختلاف بين المسلمين بعد ذلك فى دفنه ﷺ . فأراد أهل مكة رده الى مكة لانها مولده ومبعثه وقبلته وموضع نسله وبها قبر جده اسماعيل عليه السلام ، وأراد أهل المدينة دفنه بها لانها دار هجرته ودار أنصاره ، وقال آخرون بنقله الى أرض القدس التى هى منها معراجه الى السماء ودفنه ببيت المقدس عند قبر جده ابراهيم الخليل عليه السلام . وحسم أبو بكر الخلاف — مرة أخرى — عندما ماروى لهم أنه سمع الرسول ﷺ يقول : « ان الانبياء يدفنون حيث يقبضون » فدفنوه فى حجرته بالمدينة .

(ج) الاختلاف بين المسلمين — بعد ذلك — فى الامامة ، وأذعنت الانصار الى البيعة لسعد بن عبادة الخزرجى ، وقالت قريش :

---

(٣) ن٠م ص ١٤ .

(٤) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد أثناء تناولنا للقضايا التى يثيرها كتاب (مقالات الاسلاميين) للاشعرى .

ان الامامة لا تكون الا فى قريش ، ثم أذعنت الانصار لقريش لما روى لهم قول النبى عليه السلام : « الائمة من قريش » • ولكن هذا الخلاف بقى واستمر بعد ذلك لان ضرار أو الخــوارج قالوا بجواز الامامة فى غير قريش •

(د) اختلاف المسلمين فى توريث التركات عن الانبياء عليهم السلام ، ثم نفذ فى ذلك قضاء أبى بكر بروايته عن النبى عليه السلام « ان الانبياء لا يورثون » •

(هـ) اختلاف المسلمين فى مانعى وجوب الزكاة ثم اتفقوا على رأى أبى بكر فى وجوب قتالهم وهكذا أخذ البغدادى يعدد فى كتابه (الفرق بين الفرق) بيان كيفية اختلاف (الامة) وأوجــه ذلك الاختلاف ومظاهره (٥) •

ولى على ما ذكره البغدادى عن هذا الاختلاف أكثر من ملاحظة:

١ — انه كما سبق أن ذكرت فان رسول الله ﷺ (جمــع) المسلمين من حوله على كتاب الله تعالى وعلى الاسوة الحسنة ، فلما مات رسول الله ظهرت الخلافات على أكثر من نحو كما رأينا •

٢ — ان أبا بكر الصديق لكونه أكثر المسلمين التصاقا بالرسول ﷺ ولكونه أكثر اقترابا من (قبس) النبوة استطاع — بحكمة وقوة — أن يخمد تلك الاختلافات فى مهدها بأن كان حاسما بما تزود به من حسن جيرة رسول الله ﷺ • وفوتت هذه الحكمة (الصديقية) فرصة على اعــداء الدين فى هــدم كلمة الدين وتفريق (جمــع) المسلمين •

---

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥ وما بعدها •

٣ — بعد وفاة أبى بكر أخذ (مؤشر) الخلاف يتزايد الى أن أصبح المسلمون بعد ذلك — حتى فى عهد الخلفاء الراشدين — فى وضع لا يحسدون عليه ، وصاروا بأسهم بينهم شديدا •

٢ — ثمة قضية أخــرى يثيرها كتاب (الفرق بين الفرق) وهى ببيان الفرق التى انتسبت الى الاسلام ويرى البدغادى أنها بمعطيات مذهبها ليست منه • أو بالاحرى تتعلق هذه القضية بمن ينتسبون الى الاسلام (شكلا) ولا ينتمون اليه (موضوعا) • يقول البغدادى (٦) : ان من كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الامامية ، أو من جنس بدع الخوارج ، أو من جنس بدع المعتزلة ، أو من جنس بدع النجارية ، أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة من الامة ، كان من جملة أمة الاسلام فى بعض الاحكام : وهو أن يدفن فى مقابر المسلمين ، ويدفع اليه سهمه من الغنيمة ان غزا مع المسلمين ، ولا يمنع من دخول مساجد المسلمين ومــن الصلاة فيها • ويخرج فى بعض الاحكام عن حكم أمة الاسلام وذلك : أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا الصلاة خلفه ولا تحل ذبيحته ، ولاتحل المرأة منهم للسنى ، ولا يصح نكاح السنية من أحد منهم •

والفرق المنتسبة الى الاسلام فى الظاهر مع خروجها عن جملة الامــة عشرون فرقة هذه ترجمتها : الســبئية والبيانية والحربية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والغرابية والمفوضيــة والحلولية وأصحاب التناســخ والخابطية والحمــارية والمقنعيــة والرزامية واليزيدية والميمونية والباطنية والحلاجية والعزامزيــة

---

(٦) ن٠م ص ١٤٢ وما بعدها •

وأصحاب الاباحة • وربما انشعبت الفرقة الواحدة من هذه الفرق أصنافا كثيرة •

هؤلاء جميعا من الفرق التى غلت فى التشيع وذكرنا من قبل اعتراض بعض الشيعة (المعتدلين) على تطرفهم وغلوهم (٧) • وهم بما يذهبون اليه بعيدون حقا عن الاسلام وان انتموا اليه شكلا أو اسما • ونلاحظ أن التشيع — لدى هؤلاء — انتقل من كونه أحقية على بالامامة الى كونه أحق بالنبوة والرسالة الى كونه الها • هذا نموذج لفكر متطرف أدت اليه (عقيدة) منحرفة وأثمرت ثمارها (فرقا) لا تنتمى حقيقة الى الاسلام والمسلمين •

واذا ما ذكرنا على سبيل المثال من كل هؤلاء : السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، وعبد الله بن السوداء من بعده وكان كلاهما يهوديا، وأسلما ابتغاء بث الفرقة والفتنة بين المسلمين • أما أولهما وهو ابن سبأ فقد غلا فى على رضى الله عنه وزعمم أنه كان نبيا ، ثم غلافيه حتى زعـم أنه اله وفتن نفر من المسلمين • وأما الثانى وهـو ابن السوداء فكان يقول : والله لينبعن لعلى فى مسجد الكوفة عينان تفيضان احداهما عسلا والاخرى سمنا ويغترف منهما شيعته ! • ونتساءل مع البغدادى : كيف يكون من فرق الاسلام قوم يزعمون أن عليا كان الها أو نبيا ؟ (٨) •

أما السبئية فيقال لهم : ان كان مقتول عبد الرحمن بن ملجم شيطانا تصور للناس فى صورة على فلم لعنتم ابن ملجم ، وهلا مدحتموه ؟ فان قاتل الشيطان محمود على فعله غير مذموم به •

---

(٧) راجع تناولنا لكتاب (فرق الشيعة) للنوبختى •
(٨) الفرق بين الفرق ص ١٤٥ •

ويقال لابن السوداء ليس على عندك وعند الذين تميل اليهم من اليهود أعظم رتبه من موسى وهارون ويوشع بن نون ، وقد صح موت هؤلاء الثلاثة ولم ينبع لهم فى الارض عسل ولا سمن سوى نبوع الماء العذب من الحجر الصلد لموسى وقومه فى التيه • فما الذى عصم عليا من الموت وقدمات ابنه الحسين وأصحابه بكرب عطشا ولم ينبع لهم ماء فضلا عن عسل وسمن (٩) •

٣ — القضية الثالثة التى يمكن أن يثيرها كتاب البغدادى هى (أصناف) أهل السنة والجماعة و(الاصول) التى أجمعوا عليها • أما الاصول التى يقوم عليها معتقد أهل السنة والجماعة فهى الأصول العامة التى ينبنى على أساسها الدين الاسلامى بصفة عامة • وأما أصناف أهل السنة والجماعة فيقول البغدادى فيهم (١٠) : اعلموا أسعدكم الله أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس وهم كالتـــالى :

(أ) صنف منهم أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والزعامه وسلكوا فى هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين •

(ب) والصنف الثانى منهم : أئمة الفقه من فريقى الرأى والحـديث من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله وفى صفاته الازلية وأثبتوا رؤية الله بالابصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور واثبتوا سائر الامور السمعية فى الاخرة• ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والاوزاعى والثورى

---

(٩) المرجع السابق ص ١٤٥ •

(١٠) ن•م ص ١٨٩ وما بعدها •

وأبى حنيفة وابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا فى الابواب العقلية أصول الصفاتية ولم يخلطوا فقههم بشىء من بدع أهل الاهواء الضالة ·

(جـ) والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطـرق الاخبار والسنن المأثورة عن النبى عليه السلام وميزوا بين الصحيح منها والسقيم وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ·

(د) والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الادب والنحو والتصريف وساروا على سنة أئمة اللغة كالخليل وابن العلاء وسيبويه والفراء والاخفش والاصمعى وغير هؤلاء ·

(هـ) والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن وبوجوه تفسيره وتأويل آياته وفق مذاهب أهـل السنة دون تأويلات أهل الاهواء الضالة ·

(د) والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية الذين أبصروا فاقصروا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور ، دينهم التوحيد ونفى التشبيه ، ومذهبهم التفويض الى الله تعالى والتوكل عليه ·

(ز) والصنف السابع منهم : قوم مرابطون فى ثغور المسلمين فى وجوه الكفرة يجاهدون أعداء المسلمين ويظهرون فى ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة ·

(ح) والصنف الثامن والاخير منهم : عامة البلدان التى غلبت فيها معتقدات أهل السنة ، وهؤلاء (العامة) هم الذين يعتقدون تصويب علماء السنة والجماعة فى أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد ورجعوا اليهم فى معالم دينهم وقلدوهم فى فروع الحلال والحرام ·

ثالثـــــا

الفصل فى الملل والاهواء والنحل
لأبى محمد على بن حزم الظاهرى الأندلسى

بين ابن حزم وأهم ملامح المذهب الظاهرى :

هو الامام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب. كان والده من وزراء المنصور محمد بن أبى عامر ، ووزراء ابنه المظفر بعده ومن المدبر لدوليتهما فى الاندلس . ولد ابن حـزم بقرطبة فى آخر يوم من أيام رمضان عام ٣٨٤هـ . وهكذا نلاحظ أن ابن حزم من بين القلائل الذين حفظ (الزمان) بدقة تاريخ مولده، حيث كان معظم (الاعلام) من المفكرين مختلفا فى تاريخ مولده، بل كل بعضهم أيضا مختلفا فى تاريخ وفاته . وهذا (التعيين) الدقيق لتاريخ الميلاد ان دل على شىء فانما يدل على زيادة تحضر بالاندلس التى نشأ فى رحابها ، وعناية تامة بتحرير تاريخ ولادة آحادها من الاسرة التى ينتمى اليها . ولقد كان ابن حزم قرشيا بالولاء ، فارسيا بالجنس ، وانه لذلك الولاء كـان يتعصب لبنى أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من ولاهم وقد رحل جده الاعلى مع البيت الاموى الى الاندلس لما رحـلوا اليها وأنشئوا ملكهم بها (١) . ولقد نشأ ابن حزم فى بيت عز وجاه وحاول أن يستفيد من ثرائه العريض فى تلقى العلم والمعرفة حتى أنه كان يباهى بثرائه هذا ويستعلى به عمن سواه (٢) .

نشأ ابن حزم اذن ربيب النعمة وحفظ أول ما حفظ القرآن الكريم حيث حفظه اياه النساء اللائى تربى بينهن من الجـوارى والقريبات فيما يحكى هو ذلك عن نفسه (٣) . وهكذا تعلم فى حياته

---

(١) ياقوت : معجم الادباء ج١٢ ص ٢٣٧ وما بعدها طبعة فريد الرفاعى وانظر أيضا ، المقرى : نفح الطيب ج٦ ص ٢٠٣ .

(٢) المقرى : نفح الطيب ج٦ ص ٢٠٣ .

الاولى ما يتعلمه أبناء الاكابر من كبار الدولة من حفظ الاشعار بعد حفظ القرآن والخط والكتابة • وازداد حب ابن حزم لتلقى علوم الدين حيث دفع به أبوه الى عدد من المشايخ يتلقى العلم عليهم ويقتدى بخصالهم الحميدة (٤) • فلقد درس الفقه المالكى — الذى كـان سائدا بلاد المغرب الاسلامى — على يد عبد الله بن دحون ، ودرس الحديث على أحمد بن الجسور ، وعلى أبى القاسم عبد الرحمن الازدى المعروف بابن الفرضى • ويذكر عن ابن حزم أنه كان غزير العلم واسع المعرفة ، ولكنه كان (حادا) فى الجدل وصريحا فى القول أو فى التعريض بالخصوم ، ولذا كان فقهاء عصره ينفرون منـــه ويحملون عليه ويؤلبون عليه الامراء والحكام حتى نفى أكثر من مرة وحرقت كتبه وفى ذلك جعل ينشد شعرا :

فان تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذى　تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى
يسير معى حيث ارتحلت وان اقـــم　أقام معى حتى اغيب فى قــبرى

ولما كن ابن حزم قد نشأ فى أحضان الوزارة و (السياسة) فلقد ناله من تقلب الاحوال السياسية ما ناله واصطلى بنار الفتن والقلاقل السياسية التى توالت على الاندلس فى عصره • واذا كنا قد ذكرنا أن حياة البغدادى تميل الى الاستقرار والمقام فان ابن حزم — راغبا أو مضطرا — كان دائم الترحال والتنقل ، فلم يكن يستقر بمكان معين فترة من الوقت حتى يرحل عنه الى غيره (٦) •

---

(٣) ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠ وما بعدها •
(٤) ياوت : معجم الادباء ج١٢ ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ •
(٥) ابن بسام : الذخيرة ـ المجلد الاول من السم الاول ص ١٤٤ •
(٦) انظر ، طوق الحمامة ص ١٥٤ وما بعدها •

ولابن حزم مؤلفات ومصنفات عديدة ، حتى قيل ان مبلغ تواليفه فى الفقه والأصول والحديث والمسندات والملل والنحل وسائر المصنفات فى التاريخ والادب والانساب والرد على المعارض قد بلغ نحو أربعمائة مجلد • أما أشهرها :

١ — الاحكام لاصول الاحكام •

٢ — المحلى بالاثار •

٣ — الصادع والرادع •

٤ — التلخيص والتخليص •

٥ — الامامة والسياسة •

٦ — أخلاق النفس •

٧ — كشف الالتباس بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس •

٨ — الفصل فى الملل والاهواء والنحل وهو الكتاب الذى نحن بصدده • ولقد توفى الامام ابن حزم فى شعبان عام ٤٥٦هـ •

وينتمى ابن حزم الى المذهب الظاهرى ، حيث كان علما عليه، فهو الذى أعطى المذهب (صورته) المتكاملة وتوسع به وجعله أحد أحد مذاهب الفقه والكلام • والظاهرية أصلا مدرسة فقهية أسسها داود بن على الاصفهانى الظاهرى (ت ٢٧٠هـ) (٧) ويعتبر ابن حزم هو المؤسس الثانى لها • ويرى أصحاب هذا المذهب ضرورة التمسك بظواهر النصوص الدينية ورفض الرأى والقياس والتعليل • يقول الشهرستانى : ان أصحاب (الظاهر) لم يجوزوا القياس الاجتهاد

---

(٧) المؤلف بصدد دراسة عن المذهب الظاهرى فى طور النشأة) •

فى الاحكام • وقالوا : الاصول هى الكتاب والسنة والاجماع فقط • ومنعوا أن يكون القياس أصلا من الاصول ، وقالوا : ان أول من قاس ابليس « قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » (الاعراف — ١٢) وظنوا أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة (٨) •

وتقف الظاهرية عند حدود (ظاهر) النص ، فقول الله تعالى يجب حمله على ظاهره مالم يمنع من حمله على ظاهرة نص آخر أو أجماع أو ضرورة حس (٩) • وهنا ينبغى ملاحظة أن ابن حزم يكثر من استخدام هذا التعبير (ضرورة الحس) الذى لا يعنى بهمايفهم عند المفكرين والفلاسفة من جملة الحواس بل يقصد به (بداهة العقول) أو رجاحة الفطرة السليمة والسديدة • ونلاحظ أن جملة ما يذهب اليه أهل الظاهر مستمد فى كلياته وتفصيلاته من (النص) الدينى ولا شىء غير ذلك • يقول ابن حزم : انه لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حى وقديم وعليم ما سميناه بشىء من ذلك • وترى الظاهرية أن (الوقوف) عند النص فرض ، ولو كان هناك نص حتى فى تسميته تعالى جسما لوجب عند الظاهرية القولبذلك وكانوا حينئذ يقولون انه لا كالاجسام ، كما هو الحال فى كونه عليما وقديرا وحيا (١٠) •

ويدافع الظاهريون بقوة عن عقيدة التوحيد ويثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه دون تأويل أو تمثيل ، وأما ما جاء من نصوص بصدد

---

(٨) الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص ٩٥ •

(٩) ابن حزم : الفصل جـ٢ ص ٩٦ •

(١٠) ن•م ص ٩٣ •

اليد والوجه والعين والتجلى للجبل وغير ذلك من الصفات التى توحى بالتشبيه « فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ما ظنوه وما قالوه » (١١) • ونلاحظ أن المذهب الظاهرى اختص بأمرين : أحدهما نفى القياس ، ولقد وافقهم فى ذلك بعض العلماء والشيعة الامامية الذين نفوا القياس والحمل على النصوص كما ذهب الظاهرية • والامر الثانى أنهم — كما سبقت الاشارة — كلاما وفقها لا يأخذون الا بظواهر النصوص • ويتضح ذلك من خلال مسلكهم الظاهرى فى الرواية وفى النسخ وفى فهم النصوص واستنباط الاحكام منها الى آخر ذلك من المسائل التى يتضح من خلالها (المنهج) الظاهرى •

وأما مصادر التشريع والاحكام والاستنباطات فيقول ابن حزم فيها : ان « الاصول التى لا يعرف شىء من الشارع الا منها أربعة ، وهى نص القرآن ، ونص كلام رسول الله ﷺ الذى انما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ونقله الثقات ،أوالتواتر واجماع جمع علماء الامة ، ودليل مما لا يحتمل الا وجها واحدا » (١١) •

ويأتى الفقه الظاهرى منكرا (تعليل) النصوص ومخالفا فى ذلك لما ذهب اليه جمهور الفقهاء • فلقد نظر جمهور الفقهاء الى النصوص على أنها (معقولة) المعنى ، شرعت أحكامها لاغراض ومقاصد تنظيم أحكام الدين والدنيا ، وينتفع بها العباد فى عاجل أمرهم وآجله • وان مجموع هذه النصوص يستنبط قواعد كلية

---

(١١) ن٠م ص ٩٩ •

(١٢) الاحكام لاصول الاحكام ج١ ص ٧١ •

تندرج تحتها جزئيات كثيرة • وبذلك تتسع الشريعة لكل أحـوال العباد وأحداثهم ، وذلك لان النصوص تتناهى والحوادث لا تتناهى، فلابد أن تستخرج علل الاحكام المعقولة ليكون القياس بينها • أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى (فى ذاتها) ، أى أنها فى الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه ،ولا ينكر فى علة مستنبطة منه•ولذلك فان الظاهرية ينفون السببية فى الشرائع مالم يكن السبب منصوصا عليه •

يقول ابن حزم : « لسنا نقول : ان الشرائع كلها لاسباب ، بل نقول : ليس منها شىء لسبب الا ما نص عليه أنه لسبب ، وما عدا ذلك فانما هو شىء أراده الله تعالى الذى يفعل ما شاء،ولانحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص ، ولا نقول الا ما قال ربنا عز وجل ونبينا ﷺ ، ولا نتعدى ماقالا ، ولا نترك شيئا منه • وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لاحد خلافه ولا اعتقاد سواه » (١٣) •

كتاب (الفصل) ، تحليل نقدى :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

ان الكتاب الذى بين أيدينا مختلف من حيث الشكل أو بالاحرى (المنهج) عن الكتابين السابقين : المقالات للاشعرى ، والفرق بين الفرق للبغدادى • وأول هذه الاختلافات الانتماء (المذهبى) فاذا كان مذهب (الظاهر) الذى ينتمى اليه ابن حزم يقترب كثيرا من المذهب الاشعرى الذى أرسى قواعده أبو الحسن الاشعرى و (التزم) بها البغدادى التزاما (حادا) ، الا انه كانت هناك فى النهاية

---

(١٣) ن٠م جـ٨ ص ١٠٢ •

(حدود) فاصلة بين المذهبين • وثانى هذه الاختلافات راجعة الى اختلاف طريقة (العرض) والتناول الى حد كبير • وأما ثالث هذه الاختلافات فهو يرتد الى أسلوب (الجدل) الزائد الذى كان يستخدمه ابن حزم ، بصورة لم تكن معهودة عند كل من الاشعرى والبغدادى •

يقع كتاب (الفصل) فى خمسة أجزاء متوسط كل جزء منها حوالى مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير • أما عن المنهج الذى سلكه ابن حزم فيما نقارنه بمناهج البحث المعاصر فهو ما يمكن أن يكون المنهج التحليلى النقدى المقارن ، مع الاهتمام الفائق بالمساجلات الجدلية مع الخصوم •

أما عن (خطة) ابن حزم البحثية فهو يذكرها فى صدر الكتاب متضمنة (الغاية) من الدراسة عنده وذكر أوجه (الاضافة والتميز) عمن سواه • يقول ابن حزم — بعد الحمد لله والصلاة على رسوله ﷺ : أما بعد ، فان كثيرا من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا • فبعض أطال وأسهب وأكثر وهجر (أى خلط بين الكلام) واستعمل الاغاليط والشغب (وهو تهييج الشر) فكان ذلك شاغلا عن الفهم قطعا دون العلم • وبعض أحذف وقصر ، وقلل واختصر واضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات ، فكان فى ذلك غير منصف انفسه فى أن يرضى لها فى الغبن فى الابانة ، وظالما لخصمه فى ان لم يوفه حق اعتراضه ، وباخسا حق من قرأ كتابه اذ لم يغنه عن غيره • وكلهم — الا نحلة القسم — عقد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم • وحلق على المعانى من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله • وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم ، فكان هذا منهم غير محمود

فى عاجلة وآجله • فجمعنا كتابنا هذا ، مع استخارتنا الله عز وجل فى جمعه ، وقصدنا به قصد ايراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة الى الحس من قريب أو من بعد على حسب قيام البراهين التى لا تخون أصلا مخرجها الى ما أخرجت له وألا يصح منه الا ما صممت البراهين المذكورة فقط ، اذ ليس الحق الا ذلك ، وبالغنا فى بيان اللفظ وترك التعقيد (١) •

والحقيقة أن ابن حزم كما قال عن نفسه فأسلوبه بليغ ، وعبارته رصينة وواضحة ، وألفاظه معبرة ودالة على ما يريد ، وليس ذلك بغريب عن ابن حزم المفكر والاديب • ولكننا نلاحظ — رغم كل ذلك — نغمة من التعالى تغلب على أسلوبه وطريقته ، ويبدو أن تلك طريقة مميزة له • ويرى ابن حزم ان رؤوس الفرق (المخالفة) ست هى كما يلى :

١ — مبطلو الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون بالسوفسطائية •

٢ — القائلون باثبات الحقائق الا أنهم قالوا ان العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر •

٣ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم لم يزل وأن له مدبرا لم يزل •

٤ — القائلون باثبات الحقائق ولكنهم اختلفوا ، فقال بعضهم ان العالم لم يزل ، وقال بعضهم هو محدث ، واتفقوا على أن مدبرين لم يزالوا وأنهم أكثر من واحد واختلفوا فى عددهم •

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ١ ص ٩ نشرة عبد الرحمن خليفة •

٥ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها •

٦ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل واثبتوا النبوات الا أنهم خالفوا فى بعضها فأقروا ببعض الانبياء عليهم السلام وأنكروا بعضهم •

ونلاحظ من خلال هذا (التصنيف) المنهجى والموضوعى الرائع كيفية الانتقال المنطقى من قسم الى قسم ، وهذا يدل على براعة ابن حزم فى كيفية تقسيم الموضوعات وتبويبها ووضعها فى اطارها الصحيح كما نلاحظ أيضا (تأصيل) الفكرة أو الرأى والتغلغل وراء معرفة جذوره ، ومحاولة استنباط الحقيقة فى كل مذهب يضاف الى كل هذا الملم ابن حزم بأصول كل فرقة أو بعقائد كل ملة ، يؤكد ذلك عرضه الممتاز لعقائد أصحاب الديانات الاخرى خاصة اليهودية والمسيحية • وابن حزم فوق هذا وذاك قوى الحجة ، عظيم البرهان هادف الجدل اذ لم يكن جدله لمجرد (المراوغة) العقلية مع الخصم ، وانما ليؤكد ما يراه (حقا وليدحض ما يراه(باطلا) •

ملاحظة أخرى نلاحظها على (المنهج) عند ابن حزم (الظاهرى) الذى يرفض (التأويل) والذهاب الى ما هو أبعد من ظاهر النص ، وهى أنه يلجأ — أحيانا — الى التأويل الذى يرفضه حيث أنه ربما يجد أن التاويل فى هذه (اللحظة) أجدى وأجدر •

ويتناول ابن حزم فى الجزء الاول من الكتاب عددا من أصحاب الاهواء والملل السابقة على الاسلام ويتعرض بالرد على كل (دعاواهم) • ويستكمل ابن حزم فى الجزء الثانى جملة الخلاف بين النصارى والمسلمين ويرد على اعتراضات النصارى ،

وذلك فى القسم الاول من هذا الجزء أمّا القسم الثانى فيبدأ ابن حزم فى تناول فرق أهل الاسلام وبيان مذاهبهم •

أمّا من الجزء الثالث الى الجزء الخامس فيستكمل ابن حزم آراء تلك الفرق ويستعرض فى أسلوب جدلى مقارن (كيفيـــة) اختلافهم حول بعض (الفروع) ومدى ذلك الاختلاف •

٢ ـــ الكتاب من حيث الموضوع (القضايا المثارة) :

يثير كتاب (الفصل) كثيرا من القضايا الرئيسية والفرعية ، ولكننى هنا سأختار بعض تلك القضايا التى (أحسبها) رئيسية من جهة ، وتكاد تكون (خاصة) بكتاب الفصل من جهة أخرى •

١ ـــ من القضايا الرئيسية التى أرى أن الكتاب يثيرها هى حديثه (عن) اليهود أو حديثه (مع) اليهود • يقول ابن حزم فى عرض نقدى رائع (١) : ان أهل هذه الملة من اليهود موافقون لنا فى الاقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الانبياء عليهم السلام ، وبنزول الكتب من عند الله عز وجل ، الا أنهم فارقونـــا فى بعض الانبياء عليهم السلام دون بعض • وقد افترق اليهود على خمس فرق وهى (السامرية) وهم لا يعرفون حرمه لبيت المقدس ولا يعظمونه ، ولهم توراة غير التوراة التى بأيدى ســـائر اليهود ، ويبطلون كل نبوة كانت فى بنى اسرائيل بعد موسى عليه السلام ولا يقرون بالبعث وهم الشام (والصدوقية) ونسبوا الى رجـــل يقال له صدوق ، وهم يقولون من سائر اليهود ان العزير هو ابن الله ، تعالى الله عن ذلك وهم باليمن • (والعنانية) وهم أصحاب عانان الدوادى اليهودى ، وقولهم انهم لا يتعدون شرائع التوراة

وما جاء فى كتب الانبياء عليهم السلام ، ويتبرءون من قول الأحبار ويكذبونهم ، وهذه الفرقة بمصر والعراق والشام وهم من الاندلس بطليطله وطليره . (والربانية) وهم الاشعفية ، وهم القائلون بأقوال الاحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود . (والعيسوية) وهم أصحاب أبى عيسى الاصبهانى وهو رجل من اليهود كان بأصبهان، وهم يقولون بنبوة عيسي بن مريم ومحمد ﷺ،ويقولون ان عيسى بعثه الله عز وجل الى بني اسرائيل على ما جاء فى الانجيل ، وأنه أحد أنبياء بنى اسرائيل ، ويقولون ان محمدا ﷺ نبى أرسله الله تعالى بشرائع القرآن الى بنى اسماعيل عليهم السلام والى سائر العرب .

ثم انقسم اليهود الى قسمين ، فقسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنا ، والقسم الثانى أجازوه الا أنهم قالوا لم يقع . وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا ان الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالامر ثم ينهى عنه ، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا ، والطاعة معصية ، والباطل حقا والمعصية طاعة . ويقول ابن حزم : لا نعلم لهم حجة غير هذه ، وهى من أضعف ما يكون من التمويه الذى لايقوم على سياق ، لان من تدبر أفعال الله كلها وجميع أحكامه وآثاره تعالى فى هذا العالم ، تيقن بطلان قولهم هذا . لان الله تعالى يحيى ثم يميت ثم يحيي ، وينقل الدولة من قوم أعزة فيذلهم الى قوم أذلة فيعزهم ويمنح من شاء من الاخلاق الحسنة والقبيحة ، لا يسال عما يفعل وهم يسألون .

ويستطرد ابن حزم فى جوار جدلى قوى الحجة والبيان فيقول لهؤلاء : ما تقولون فيمن كان قبلكم من الامم المقبول دخولها فيكم

---

(١) الفصل جـ١ ص ٨٢ وما بعدها .

اذا غزوكم ، أليست دماؤهم لكم حلالا وقتلهم حقا وفرضا وطاعة ؟ ولابد من نعم (ونلاحظ هنا طريقة الالزامات المفحمة التى ينهجها ابن حزم فى سائر حواره مع الخصوم عقيدة أو فكرا) • فيقال لهم : فان دخلوا فى شريعتكم ، أليس قد حرمت دماؤهم وصار عندكم قتلهم حراما وباطلا ومعصية بعد أن كان فرضا وحقا وطاعة ؟ ولابد من نعم • فيقال لهم : ثم ان عدوا فى السبت وعملوا ، أليس قد عاد قتلهم فرضا بعد أن كان حراما ؟ فلابد من نعم • وهذا اقرار ظاهر منهم ببطلان قولهم ، واثبات منهم لما أنكروه من أن الحق يعود باطلا ، والامر يعود نهيا ، وأن الطاعة تعود معصية ، وهكذا القول فى جميع شرائعهم •

ويستطرد ابن حزم معترضا على منكرى (النسخ) [٢] بأن (توراتهم) فيها (البداء) [٣] الذى هو أشد من النسخ • وذلك أن فيها ان الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الامة (أى بنى اسرائيل) وأقدمك على أمة أخرى عظيمة • فلم يزل موسى يرغب الى الله تعالى فى (أن لا يفعل ذلك) حتى أجابه وأمسك عنهم• وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان عن الله تعالى ، لانه ذكر

---

(٢) يقول تعالى : « وما ننسخ من لية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (البقرة — ١٠٦ والنسخ لغة معناه الازالة أو النقل ، وهو فى الشرع ازالة مثل الحكم الثابت بدلالة الشرع بدليل اخر شرعى ، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه ولقد أقر معظم المسلمين النسخ وأمثاله من الافقار بعد الاغناء والامراض بعد الاعفاء ، والامانة بعد الاحياء •

(٣) للبداء عدة معان : فهناك البداء فى العلم وهو أن يظهر له سبحانه خلاف ما علم ، والبداء فى الامر وهو أن يامر بشىء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك (انظر ، الشهر ستانى : الملل والنحل جـ١ ص ١٠٩)

أن الله أخبر أنه سيهلكهم ويقدمه على غيرهم ثم لم يفعل ، وهذا الكذب بعينه تعالى الله عنه . وفى سفر أشعيا أن الله تعالى سيرتب فى آخر الزمان من الفرس خداما لبيته . وذلك — فيما يذكر ابن حزم — هو النسخ بعينه لان التوراة موجبة أن لا يخدم فى البيت المقدس أحد غير بنى لا وى بن يعقوب على حسب مراتبهم فى الخدمة . فعلى أى وجه أنزلوا هذا القول من (أشعيا) فهو نسخ لما فى التوراة على كل حال . وأما فى الحقيقة فيما يرى ابن حزم فهو انذار بالامة الاسلامية التى صار فيها الفرس والعرب وسائر الاجنـــاس فى المساجد ببيت المقدس وغيره التى هى بيوت الله تعالى .

وأما الطائفة الاخرى من اليهود والتى أجازت النسخ الا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فان ابن حزم يعترض عليهم : بأى شىء علمتم صحة نبوة موسى عليه السلام ووجوب طاعته ؟ فلا سبيل الى أن يأتوا بشىء غير أعلامه وبراهينه واعلامه الظاهرة ، فيقال لهم حينئذ اذا وجب تصديق موسى والطاعة لامره لما ظهر من احالة الطبائع ، فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها ، وباحالة لطبائع آخر . وبضرورة العقل يعلم كل ذى حس (وهنا نرى أن ابن حزم يقصد ذى ذهن راجح وفطرة سليمة) أن ما أوجبه لنوع فانه واجـــب لاجزائه كلها . فاذا كانت احالة الطبائع (من بين معجزات النبوة) موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق موسى وعيسى ومحمد ﷺ واجب وجوبا مستويا ، ولا فرق بين شىء منه بالضرورة . وقد نبه الله تعالى على هذا البرهان بقوله : « ولا تجادلوا أهـــل الكتاب الا بالتى هى أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد » (العنكبوت — ٤٦) — فنص تعالى على أن الايمان بالاله الباعث لموسى هو الايمان بالاله الباعث لمحمد ﷺ والباعث لكل الانبياء والمرسلين .

٢ — قضية رئيسية أخرى أرى أن كتاب (الفصل) يتناولها فى تحليل دقيق وبفهم تام بكل جوانبها وملابساتها ، تلك هى قضية (اعتقادات النصارى بين الانجيل والكتب الاخرى [٤] . يقول ابن حزم : ان النصارى وان كانوا أهل كتاب بنبوة بعض الانبياء عليهم السلام ، فان جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجردا بل يقولون بالتثليث . والنصارى فرق منهم أصحاب أريوس وكان قسيسا بالاسكندرية ، ومن قوله التوحيد المجرد ، وأن عيسى عليه السلام عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى التى بها خلق السموات والارض . وكان على زمن قسطنطين الاول الذى كان على مذهب أريوس هذا وهو أول من تنصر من ملوك الروم . ومنهم أصحاب بولس الشمشاطى وكان بطريركيا بأنطاكية قبل ظهور النصرانية ، وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح ، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الانبياء عليهم السلام ، خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر ، وأنه انسان لا الهية فيه ، وكان يقول لا أدرى ما الكلمة ولا روح القدس . وكان منهم أصحاب مقدونيوس وكان بطريركا فى القسطنطينية بعد ظهور النصرانية وكان من أقواله ان عيسى عبد مخلوق انسان نبى كسائر الانبياء عليهم السلام وهو روح القدس وكلمة الله عز وجل .

ويذكر ابن حزم أن هذه الفرقة الاخيرة قد بادت وعمدتهم فى أيامه ثلاث فرق : (فرقة الملكانية) وهى مذهب جميع ملوك النصارى وقولهم ان الله تعالى عبارة عن قولهم ثلاثة أسباب . أب وابن وروح القدس كلها لم تزل ، وأن عيسى عليه السلام اله تام

---

(٤) الفصل : جا١ ص ٤٧ وما بعدها ، ص ٢ وما بعدها .

كله وانسان تام كله ليس أحدهما غير الآخر ، وأن الانسان منه هو الذى صلب وقتل ، وأن الاله منه لم ينله شيء من ذلك ، وأن مريم ولدت الاله والانسان تعالى الله عن كفرهم ، وهى مذهب جميع نصارى افريقيا والاندلس وجمهور الشام ٠ (وقالت النسطورية) مثل ذلك سواء بسواء الا أنهم قالوا ان مريم لم تلد الاله وانما ولدت الانسان ، وأن الله تعالى لم يلد الانسان وانما ولد الاله ، تعالى الله عن كفرهم ، وتمثل آراء هذه الفرقة مذهب جمهور العراق وفارس وخراسان ٠

(وقالت اليعقوبية) ان المسيح هو الله تعالى نفسه ، وأن الله — تعالى عن عظيم كفرهم — مات وصلب وقتل ، وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مدبر والفلك بلا مدبر ، ثم قام ورجع كما كان ، وأن الله تعالى عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما وأنه تعالى هو كان فى بطن مريم محمولا به ٠ ويمثل هذا مذهب أهل مصر والنوبة ٠

ويرد ابن حزم على هذه المذاهب جميعا بحجة ولسان حاد (٥) ، ويذكر أنه لولا أن الله تعالى وصف قولهم فى كتابه ، حيث يقـول تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم » ويقول حاكيا عنهم : « ان الله ثالث ثلاثة » واذ يقول تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله » يقول ابن حزم لولا أن هذه الاوصاف وردت فى القرآن لما انطلق لسان مؤمن بحكاية هذا القول العظيم الشنيع ٠

---

(٥) وهو الذى قيل فيه أنه كان — فى الحق — أحد من سيف الحجاج بن يوسف الثقفى ٠

ويرد ابن حزم على (اليعقوبية) فيقول انها فرقة نافرت العقل والحس منـافرة وحشـية تامة ، لان الاستحالة نقلة ، والنقـلة والاستحالة لا يوصف بهما الاول الذى لم يزل ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ولو كان كذلك لكان مخلوقا ، والمحدث يقتضى محدثا خالقا له ، ويكفى من بطلان هذا القول دخوله فى باب المحال والممتنع الذى قد أوجب العقل والحس بطلانه • وليس فى باب المحال أعظم من أن يكون الذى لم يزل يعود محدثا لم يكن ثم كان • ويلزم هؤلاء القوم أن يعرفونا من دبر السموات والارض وأدار الفلك هذه الثلاثة أيام التى كان فيها ميتا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •

ثم يقال للقائلين بأن البارى تعالى ثلاثة أشياء : أب وابن وروح القدس ، أخبرونا أن هذه الاشياء لم تزل كلها ، وأنها مع ذلك شىء واحد • وان كان ذلك كما ذكرتم ، فبأى معنى أستحق أن يكون أحدها يسمى أبا والثانى ابنا ، وأنتم تقولون ان الثلاثة واحد ، وأن كل واحد منها هو الاخر ، فالاب هو الابن ، والابن هو الاب، وهذا هو عين التخليط • وانجيلهم يبطل هذا بقولهم فيه : سأقعد عن يمين أبى ، وبقولهم فيه ان القيامة لا يعلمها الا الاب وحده وأن الابن لا يعلمها ، وهذا يوجب أن الابن ليس هو الاب • وان كانت الثلاثة متغايرة — وهم لا يقولون بهذا — فيلزمهم أن يكون من الضعف أو من الحدوث أو من النقص ما وجب به أن يخط عن درجة الاب ، والنقص ليس من صفة الذى لم يزل •

وذكر بعضهم أنه لما وجب أن يكون البارى تعالى حيا وعالما وجب ن يكون له حياة وعلم ، فحياته هى التى تسمى روح القدس وعلمه هو الذى يسمى الابن •

ويذكر ابن حزم أن هذا من أغث ما يكون الاحتجاج ، لان البارى تعالى لا يوصف بشىء من هذا من طـريق الاستدلال ، لكن من طريق السمع خاصة • ولا يصح لهم دليل لا من انجيلهم • ولا من غيره من الكتب أن العلم يسمى ابنا ، ولا فى كتبهم أن علم الله هو ابنه ، وقد ادعى بعضهم أن هذا تقضيه اللغة اللاتينية من أن علم العالم يقال فيه انه ابنه •

ويرد ابن حزم بأن هذا باطل وظاهر الكذب ، لان الانجيل الذى كان فيه ذكر الاب والابن وروح القدس لا يختلف أحد الناس فى أنه انما نقل من الغة العبرانية الى السريانية وغيرها • فعبرعـن تلك الالفاظ العربانية بما كان فيه ذكر الاب ولابن وروح القدس• وليس فى اللغة العبرانية شىء مما ذكر وادعى • وان كانوا ممن يقولون بتسمية البارى عز وجل عن طريق الاستدلال ، فقد أسقطوا صفة القدرة ، اذ ليس الاستدلال على كونه عالما بأصح ولا أولى من الاستدلال على كونه قادرا •

وهكذا يمضى ابن حزم فى حواره ومناقشا ليس فقط مـع اليهود والنصارى بل مع غيرهم من أصحاب الملل الاخرى مستخدما أسلوب الجدل العقلى المقنع ، والالزام البرهانى المفحم •

رابعـــا

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

لفخر الدين محمد بن عمر الرازى

من الرجل : نشأته وزمانه :

هو الامام الكبير شيخ الاسلام ، الاصولى ، المتكلم ، المناظر المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة فى الافاق ، الخطية فى سوق الافادة بالاتفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن على التميمى ، البكرى ، القرشى ، الطبرستانى ، الرازى المولد ، الملقب بفخر الدين ، المعروف بابن الخطيب دلالة على أبيه الذى كان قاضيا وخطيبا فى الرى • ولد فى اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة من الهجرة (١) • درس فخر الدين الفقه الشافعى على أبيه وتعلم سائر علوم الدين بعد أن أتم حفظ القرآن الكريم ، كما تعلم على أبيه أصول المذهب الاشعرى • وظل يتعلم عليه الى أن مات أبوه ويذكر الرازى فى كتابه المسمى (تحصيل الحق) تسلسل (التلقيات) وتتبع الجذور ، حيث تلقى هو علم الاصول على أبيه ضياء الدين عمر ، وولده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على امام الحرمين أبى المعالى ، وهو على الاستاذ أبى اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ أبى الحسن الباهلى ، وهو على الشيخ أبى الحسن الاشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة • ويقال ان الرازى كان يحفظ الشامل فى أصول الدين لامام الحرمين ، والمستصف فى أصول الفقه للغزالى والمعتمد لابى الحسين البصرى (٢) • ولقد جاب الرازى البلاد وناظر

---

(١) السبكى : طبقات الشافعيـــة جـ٥ ص ٢٣ ، الصفدى : الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٤٨ •

(٢) المرجع السابق جـ٥ ص ٣٥ •

العلماء واتصل بالسلاطين والامراء ، ساعده على ذلك سعة علمه وثراء معرفته وثقافته وبراعته فى (فن) النقاش والجدل مع الخصم يقول الصفدى عنه : انه اجتمعت له خمسة اشياء لم تجتمع لغيره: وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الادلة والبراهين (٣) • ولقد سمح له (زمانه) أن يستوعب جميع الثقافات وأن ينهل منها • وكان الرازى — كما كان ابن حزم — حاد الطبع سليط اللسان ، لا يراعى لمناظريه قدرا بما جعله كثيرا الاعداء وربما كان هذا سر اثارته الناس فى كل بلد نزل فيه : معتزلة وما تريدية وكرامية وشيعة • وللرازى مصنفات كثيرة منها :

١ — تفسير القرآن الكريم ، المسمى (بمفاتيح الغيب) وهو موسوعة ضخمة ، ترجع اليها شهرة الرازى ولقد أفرد الرازى لتفسير الفاتحة وحدها مجلدا كاملا • وينهج الرازى فى تفسيره للقرآن نهجا لم يسبق اليه — بعد كشاف الزمخشرى — حيث ضمن هذا التفسير كثيرا من التأويلات العقلية والاراء الكلامية والمذاهب الفلسفية مما جعل كثيرا من خصومه يحملون عليه بسبب ذلك ، اذ لابد أن يظل القرآن بقداسته بعيدا عن هذه (المتاهات) الجدلية والالزامات العقلية •

---

(٣) الوافى بالوفيات جـ٤ ص ٢٤٨ •

٢ — كتاب الاربعين فى أصول الدين •

٣ — نهاية العقول فى دراية الاصول (مخطوط ، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية) •

٤ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين •

٥ — كتاب المعالم فى أصول الدين •

٦ — كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل •

٧ — المباحث المشرقية •

٨ — لوامع البينات ، شرح اسماء الله تعالى والصفات •

٩ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، وهو الكتاب الذى نحن بصدده •

واذا كان الرازى له يد فى النظم ، فهو فى هذه الابيات يصور رحلة (الانسان) من الحياة الى الموت !

نهاية اقدام العقول عقال ❋ وأكثر سعي العالمين ضلال
فأرواحنا فى وحشة من جسومنا ❋ وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ❋ سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها ❋ رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة ❋ فبادروا جميعا — مزعجين — وزالوا!

ولقد توفى فخر الدين الرازى في عيد الفطر من سنة ست وستمائة من الهجرة •

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (تحليل نقدى) :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

يعتبر الكتاب صغير الحجم نسبيا اذا قيس على الكتب (الموسوعية) الاخرى ، ولكنه عظيم النفع والفائدة بما يعرض وكيفية ما يعرض • ويقع الكتاب فى عشرة أبواب تتضمن تناول مذاهب الفرق الاسلامية والفرق غير الاسلامية ، بطريقة موضوعية • وأسلوب علمى جاد ، وحيدة منشودة قدر الطاقة • ونلاحظ أن الكتاب جاء أقرب ما يكون الى كتاب (المقالات) للاشعرى من حيث التناول (المسالم) ولكنه يختلف عن الكتابين الاخرين : الفرق بين الفرق للبغدادى ، والفصل لابن حزم الاندلسى • فالرازى يؤثر ألا (يتدخل) فى سياق العرض ، وبالرغم من أن الرازى يلزم الاسلوب الجدلى فى كثير من كتاباته ، ولم يسلم من منهجه هذا حتى تفسيره للقرآن الكريم ، أقول بالرغم من ذلك الا أنه (هنا) يلتزم طريقة التناول (المحايد) والعرض الموضوعى • أما منهجه فى هذا الكتاب فهو ما يمكن أن نسميه منهجا تحليليا تاريخيا مقارنا • والعبارة فيه سلسة وموجزة والدلالات واضحة ، واللغة رصينة معبرة • والاسلوب منطقى فى العرض ، ويخلو الكتاب من الحشو الزائد والجمل الانشائية المخلة بالمعنى • واذا ما طالعنا الكتاب فاننا لا نكاد نرى تلك المقدمة التى تتضمن الخطة (البحثية) التى يذكر من خلالها كل مؤلف هدفه من البحث وأسلوبه فى التناول والفرق بينه وبين الاخرين فيمايقدم عليه من دراسة أو بحث،وربما كان صغرحجم الكتاب دافعا للرازى الى ذلك • ويكتفى الرازى بذكر هذه العبارة فى صدر كتابه : « هذا كتاب الفرق فى شرح أحوال مذاهب المسلمين

والمشركين ، وهو مرتب على عشرة أبواب » (١) والكتاب على هذا النحو يمكن أن يعتبر متماسكا وله (سياق) يحافظ على التزامة •

أما الباب الاول : فهو فى شرح فرق المعتزلة وبيان ما فيه يشتركون •

وأما الباب الثانى : فهو فى شرح فرق الخوارج •

وأما الباب الثالث : فهو فى فرق الروافض •

وأما الباب الرابع : فهو فى المشبهة ، وأما الباب الخامس : فى فرق الكرامية •

وأما الباب السادس : فهو فى فرق الجبرية •

وأما الباب السابع : فهو فى المرجئة •

وأما الباب الثامن : فهو فى أحوال الصوفية •

وأما الباب التاسع : فهو فى الذين يتظاهرون بالاسلام وان لم يكونوا مسلمين •

وأما الباب العاشر : فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الاسلام بالحقيقة وبالاسم •

٢ ــ الكتاب من حيث الموضوع :

ونحن نتحدث عن أى كتاب من كتب الفرق من حيث ما يطرح من موضوعات فننا نلاحظ أن هناك (اتفاقا) بالتأكيد حول معظم الفرق وأسمائها وأهم آرائها • ولكن تتمايز هذه الكتب من حيث

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢١ نشرة طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهوارى

(اختلاف) طريقة التناول • ولذا فاننى بصدد دراسة الكتاب من خلال القضايا التى يطرحها أو الفرق التى يستعرضها ، اكتفى بذكر بعض الفرق التى لم أذكرها بصدد تناولى للكتب الاخرى التى سبقت دراستها •

١ — أولى هذه (القضايا) التى أراها تستحق الذكر هى قضية اختلاف (الخوارج) الى فرق • ويحصى الرازى فى كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) احدى وعشرين فرقة هى التى تشكل — من وجهة نظرة — قوام مذهب الخوارج اجمالا (١) •

ويقول الرازى عن مذهبهم اجمالا أن « ساير فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب ، وهم يكفرون عثمان وعليا رضى الله عنهما وطلحة والزبير وعائشة — رضى الله عنهم — ويعظمون أبا بكر وعمر رضى الله عنهما » •

وسأكتفى هنا بالاشارة الى بعض فرق الخوارج وملخص قولها كما جاء فى كتاب (الاعتقادات) للرازى • ومن بين تلك الفرق فرقة (المحكمية) وهم الذين قالوا لعلى رضى الله عنه لما حكم الحاكمين : ان كنت تعلم أنك الامام حقا فلم أمرتنا بالمحاربة ؟ ثم انفصلوا عنه بهذا السبب وكفروا عليا ومعاوية رضى الله عنهما • ومن فرقهم (الازارقة) وهم أتباع أبى نافع راشد بن الازرق ، ومن مذهبهم أن قتل من خالفهم جائز • ومنهم (النجدات) وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفى ، وهم يرون أن قتل من خالفهم واجب، وأكثر الخوارج بسجستان على مقـالته • ومنهم (البيهسية) أو

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٠ وما بعدها •

الهيصمية وهم أتباع أبى بيهس هيصم بن جابر ، ومذهبهم أن من لا يعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل الشريعة فهو كافر . ومنهم (العجاردة) وهم أتباع عبد الكريم بن عمرو ، وعندهم أن سورة يوسف ليست من القرآن لانها فى شرح العشق والعاشق والمعشوق ومثل هذا لا يجوز — عندهم — أن يكون كلام الله تعالى . ومنهم (الصلتية) أتباع أبى عثمان بن أبى الصلت ، وعندهم أن من دخل فى مذهبهم فهو مسلم ، وانما يحكمون باسلام الاطفال من حين بلوغهم ومنهم (الحمزية) وهم اتباع حمزة بن أدرك ، وهم يقطعون بأن أطفال الكفار فى النار . ومنهم (المكرمية) وهم أصحاب مكرم بن عبد الله العجلى ، وهم يقولون ان تارك الصلاة كافر ، لا لانه ترك الصلاة بل لانه جاهل بالله تعالى . ومنهم (الاباضية) وهم أتباع عبد الله بن أباض الذى ظهر فى زمن مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية . ويقوم مذهبهم على أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال ، وأن مرتكب الكبيرة موحد وليس مؤمنا ، وأن مرتكب الكبيرة كافر بالنعمة وليس كافرا بالملة .

٢ — القضية الثانية فى افتراق (المرجئة) وجملة مذاهبهم . ونلاحظ أن المقولة الاساسية التى شغل بها المرجئة هى مقولة الايمان: ما هو ؟ وما علاقته بالعمل أو علاقة العمل به ، وما حكم مرتكب الكبيرة ؟ وما موقفه من وعيد الله للعاصين ؟ . ولقد شغل المرجئة بهذه القضية فى عصر كانت مطروحة فيه بين أنواع كثيرة من الفرق المتشددة وغير المتشددة ، ومن ثم فانهم كانوا استجابة صادقة لعصرهم واحتياجاته الفكرية .

ولقد كانت استجابتهم هذه على أنحاء مختلفة ، لكنهم جميعا كانوا يلتقون عند معارضة كل من الخوارج والمعتزلة . أما اختلافهم مع الخوارج ففى تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وتخليده فى النار ، وأما اختلافهم مع المعتزلة ففى اخراجهم مرتكب الكبيرة من حظيرة الايمان ففى اخراجهم مرتكب الكبيرة من حظيرة الايمان ، والاختلاف مع كلتيهما لوعيديتهما ولادخالهما العمل عنصرا أساسيا فى حقيقة الايمان .

ويذكر الرازى فى كتابه (الاعتقادات) أن المرجئة افترقوا على خمس فرق ، أولهم (اليونسية) (٢) . وهم أتباع يونس بن عون النميرى وهم يذهبون الى أن كل خصلة من خصال الايمان ليست بايمان ولا ببعض ايمان مجموعها ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة النقصان .

ومنهم (الغسانية) وهم اتباع غسان الحرمى الكوفى وهم يقولون : ان الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وكل قسم من الايمان فهو ايمان . ومنهم (التومنية) وهم أتباع أبى معاذ التومنى وهم يذهبون الى أنه لا يضر مع الايمان معصية ما ، وأن الله تعالى لايعذب الفاسقين من هذه الأمة . ومنهم (الثوبانية) وهم أتباع أبى ثوبان وهم يذهبون الى أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شىء من حرارة جهنم لكنكهم لا يدخلون جهنم أصلا . ومنهم (الخالدية) وهم أتباع ، وهم يقولون ان الله تعالى يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة .

---

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ وما بعدها .

٣ — القضية الثالثة التى يمكن أن تفرض نفسها على سياق البحث وهى اجدى موضوعات كتاب (الاعتقادات) للرازى ، فهى فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الاسلام بالحقيقة وبالاسم، ومن بين هذه الفرق — مما لم نذكر فى تناولنا للكتب السابقة — فرق المجوسى ، وهم بصفة عامة عبدة النار والقائلون ان للعالم أصلين : النور والظلمة . والمجوس هم أقدم الطوائف ، وقد نشأت المجوسية فى بلاد الفرس وكانوا بارعين فى علم التنجيم والفلك .

ويعدد الرازى فرق (المشركين (٣) فيذكر أول ما يذكر منهم (الزرادشتية) وهم أتباع زرادشت ، وهو رجل من أهل أذر بيجان، ظهر فى أيام (بشتاسف) أحد ملوك الفرس العظماء ، وادعى النبوة فآمن به بشتاسف وأظهر اسبنديار بن بشتاسف دين زرادشت فى العالم ، وبين المجوس خلاف كثير الا أن الكل يتفقون على أن الله تعالى حارب مع الشيطان ألوف السنين ، ولما طالت المدة توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان ، على أن يسلم الله تعالى العالم الى الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد ، وبعد ذلك عهد أن يقتل الشيطان ، ثم أخذت الملائكة سيفيهما منهما ، وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك العهد قتل بسيفه . وكان هذا الكلام — فيما يذكر الرازى — غير لائق بالعقلاء ، ولكن المجوس متفقون على ذلك . ونلاحظ هنا أن الرازى ازاء هذا المعتقد (الفاسد) اكتفى بقوله : « غير لائق بالعقلاء » ولكننا لاحظنا أن ابن حزم مثلا كان سيفا بتارا فى وجه هذه المعتقدات (الباطلة) وكان أسلوبه حادا فى مناقشتهم والاعتراض على مذاهبهم .

---

(٣) ن.م ص ١٣٤ وما بعدها .

ويتحدث الرازى بعد ذلك عن فرق (الثنوية) ، والفارق بين المجوس والثنوية أن المجوس يقولون ان النور قديم أزلى وان الظلام مخلوق حادث . أما الثنوية فيقولون بأزلية النور والظلام وبتساوقهما فى القدم ، واختلافهما فقط فى الجوهر والطبع والفعل والخير والمكان والاجناس والابدان والارواح ، وسموا ثنوية لقولهم باثنين أزليين . ومن فرق الثنوية (المانوية) وهم أتباع ما فى بن بابك وقد كان على زمن سابر بن أزدشير ، اوعى النبوة وقال ان للعالم أصلين : نورا وظلمة ، وكلاهما قديمان . ولكن لما ولى الملك بهرام الحكم أمر بقتل ما فى رمز بعض أصحابه الى الصين حيث نشروا دعوتهم هناك ومنهم أيضا (الديصـــانية) وهم يقولون بالنور والظلمة أيضا ، والفرق بينهم المانوية أن المانوية يقولون ان النور والظلمة حيان ، وبينما الديصانية يقولون ان النورحى والظلمة ميتة . ومنهم أيضا (المرقيونية) وهم يثبتون متوسطا بين النــور والظلمة ، ويسمون ذلك المتوسط (المعدل) . ومنهم (المزدكية) ، وهم أتباع مزدك بن نافدان فى رمن قباذ بن فيروز والد أنوشروان العادل ، ثم ادعى النبوة وأظهر دين الاباحة حيث أنه يقول باستباحة أموال الناس ويعتبرها فيئا ، وليس لاحد ملك شىء ولا حجزه لان الاشياء كلها ملك لله . وانتهى أمره الى أن الزم قباذ الى يبعث امرأته ليتمتع بها غيره . فتأذى أنو شروان من ذلك الكلام غاية التأذى ، وقال لوالده اترك بينى وبينه لاناظره فلن قطعنى طاوعته والا قتلته . فلما ناظــر مع أنوشروان انقطع مزدك وظهر عليــه أنوشروان فقتله وأتباعه .

ويتحدث الرازى بعد ذلك عن (الصبائية) ويقال لهــم : الصابئة والصائبون ، وكلها بمعنى واحد . والصابى هو التارك

لدينه الذى شرع له الى دين غيره • والصائبون سموا بذلك لانهم فارقوا ملة التوحيد وعبدوا النجوم وعظموها • فهم قوم يقولون ان مدبر هذا العالم وخالقه هو (هذه الكواكب السبعة والنجوم فهم عبدة الكواكب • ولما بعث الله ابراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصبائية ، فاستدل ابراهيم عليه السلام عليهم فى حدوث الكواكب ، كما حكى الله تعالى عنه فى قوله : « لا أحب الافلين » ، وقد كانت عبادة الاصنام أحدث من هذا الدين لانهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ، ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صورا ومثـلا • فصنعوا أصناما واشتغلوا بعبادتها ، فظهرت من هنا عبادة الاوثان •

الخاتمة

تلك كانت دراسة نقدية قارنت من خلالها بين اتجاهات كتاب الفرق وبين الفرق نفسها وبين المذاهب والمناهج المتباينة • وثمة قضية هامة تطرح نفسها بعد هذا (الحشد) من التناولات ، وهى : لماذا كان (الافتراق) •• هل كان هذا الافتراق (موسوما) أم كان (مزعوما) •• وما هى حدود هذا الافتراق ؟ وهل لا زالت هناك (امكانية) لتلاق ؟ والحقيقة ان كل هذه التساؤلات طرحت نفسها على البحث منذ البداية ، بل كانت الموجهة لمساره ، ولكنى آثرت أن (اختتم) بها الدراسة ، لأنها فى تصورى تخرج من حيز (التقديم) الى حيز (التقويم) ولما كان التقويم لا يصادر به على الدراسة وانما يعقبها ويتوجها ، جاء سياق هذه القضية فى الخاتمة • وقبل أن انطرق للاشاره الى هذه (القضية) أود التأكيد — كما جاء فى المقدمة — أن (التناولات) التى جاءت بين دفتى الدراسة ليست الا جزءا من كل ، ولم تكن الا (نماذج) ممثلة فقط ، يتضح من خلالها (الكاتب) و (الكتاب) من حيث : ظروف العصر — الاسلوب والمنهج — طريقة عرض الموضوعات — الانتماء المذهبى — مدى الامانة والموضوعية • كل هذا بطريقة أردت من خلالها توجيه الاهتمام والنظر الى هذا (المخزون التراثى) الذى يمثل بالنسبة لنا نحن دارس الفلسفة الاسلامية رصيدا من (خيرات الماضى) التى ينبغى علينا ألا (ننسلخ) عنها ونحن فى مرحلة (التواصل) الحضارى والاستفادة من تجارب السلف حتى نتأكد (هويتنا) الثقافية فى وقت يعصف فيه العصر بالثقافات التى بلا جذور •

نعود الان الى (قضيتنا) الاساسية ، ومقدماتها أننا نطالع فى معظم كتب تاريخ الفرق سواء التى عرضت لها أو التى لم أعرض

أن هناك (اشارة) على نحو ما الى حديث (افتراق الامة) والذى نسب الى الرسول ﷺ وهو أن الامة ستفترق الى (ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا واحدة) ، ونلاحظ أن فضلا عن كون هذا الحديث (المنسوب الى الرسول لم يأت فى الصحيحين ، فانه حتى فى كتب الحديث التى ورد فيها لم يكن سنده قويا • ولكن الذى يمكن أن تخرج به فى هذا الصدد هو أن (الكتب) التى اصطلحنا أن نسميها (خاصة) حيث أنها تخص فرقة بعينها أو مذهبا بعينه ، أو تلك الكتب (العامة) التى تتعرض لعدد من الفرق ، أقول ان الغرض من تصدير (الكتاب) بهذا الحديث هو بيان لانه يتحدث فى (افتراق) الامة من ناحية ، وبيان أن (معتقد) الفرقة أو المذاهب الذى ينتمى اليه صاحب الكتاب هو المعتقد الصحيح وأن كل ما سواه — على تفاوت فى المواقف — باطل •

وأصحاب هذا (النهج) فى التأريخ للفرق والمذاهب هم ممن يتبنى القول بأن الافتراق (مرسوم) طالما نص رسول الله على ذلك ، أو بالاحرى هو حقيقة واقعة ومؤكدة ، ومن ثم جعلوا يعدون الفرق والمذاهب حتى (تتوافق) مع (الاقرار) النبوى بافتراق الامة وهؤلاء يستندون الى أن كل (اختلاف) ناشىء هو مما أقربه الرسول ونبه اليه ، وهم (يبررون) كل (افتراق) بأنه مما (نص) عليه •

والحقيقة ان المسألة فى تصورى هى أن الافتراق (نشأ) أولا ثم جاء (التبرير) له ثانيا • وكان الموجه الى ذلك من وجهة نظرى عند كل تلك الفرق مقولة (أن الحق اذا لم يثبت لغيرى فانه يثبت لى) وليت المسألة تقف عند كل هؤلاء عند مرحلة (اختلاف الرأى) وانما صار الامر عندهم (اختلاف العقيدة) مما يستوجب معه التكفير ،

وتلك آفة كبرى سقط فيها كثير من المفكرين الاسلاميين على علو قدرهم وسمو مكانتهم •

ولكن فى المسألة بعدا آخرهو أن بعض تلك الفرق قد (احتلفت) مع غيرها (وخالفت العقيدة ، وحرجت عن دائرة) الدين • فليس الأمر هنا اذن مجرد (فكر) يختلف فيه ولا يكفر صاحبه ، ولكنه مسألة (اعتقاد) يبعد صاحبه عن (جمع) المسلمين •

ان الصورة النهائية للكيفية هذا الاختلاف ومراحله ومن ثم تقويمه هى أن المسلمين كانوا (وحدة) عقيدة وفـكرا ، ومعهم الرسول ﷺ ينهى عن الجدل والفرقة بين المسلمين • لقد مضى اذن زمن الرسول ﷺ حيث كان المسلمون على عقيدة واحدة هى ما جاء فى كتاب الله ، لانهم — كما يقول طاش كبرى زاده — « أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظـلم الشكوك والاوهام » (مفتاح السعادة جـ٢ ص ٣٢) • ثم ظهرت بعد الرسول ﷺ الاهواء والبدع ، وأطلت الفتن ، وكثرت الحروب ، وتكالب الناس على الدنيا ، وقوى أمر المنافقين من أعداء الدين ، وضعف الايمان فى قلوب بعض الناس ، ووقل الناس كتاب ربهم وسنة نبيهم ، وكان الحق واحدا مؤلفا للقلوب ، فصار (نسبيا) ومتنازعا عليه ، وكان التقديس للمعتقدات والمبادىء فصار التقديس للرجال • ذلك هو الغير الذى حدث ، ولكنه تبدل هائل وانقلاب عظيم ! وفى صورى أن هناك (اقترابا) فى مواقف بعض الفرق والمذاهب ، أو لنقل (اتفاقا) حول (الحق) الذى لا يمكن أن يختلف فيه ، ومن هنا فان مهمة (الباحثين) فى مجال الفكر الاسلامى ينبغى أن تكون (القريب) و (التوفيق) بين المذاهب بصدد العقيدة والفكر خاصة اذ كانت بعض المذاهب لديها خاصية (المرونة) فى

الالتقاء بغيرها • أما الفرق التى غلت فى دينها فأكثرها بادت ولم يبق منها الا (سمومها) التى من واجب الباحث المسلم أن يوضح مراميها ويبين خطورتها ويحذر من استمرارها حتى ولو على (الورق) !

وفى نهاية هذه الدراسة ينبغى الاشارة الى حقيقة واضحة — من سياق البحث — وهى أن كثيرا من الفرق أو المذاهب التى عرضت لهم من الاسلاميين قد أخطأ فى جانب وأصاب فى جانب آخر مهما كان مقدار صوابه أو خطئه ، الا أن (الحق) كان دائما من نصيب مذهب أهل السنة والجماعة الذى كان وما يزال هو مذهب جمهور المسلمين ، المدافع عن كلمة الحق والدين ، المحافظ على العقائد ، المتمسك بالقواعد ، الملبى دائما لنداء الحق سبحانه : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (آل عمران — ١٠٣) وقوله تعالى : « وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (المؤمنون — ٥٢) •

المراجع

١ — ابن حزم (أبو محمد) : الفصل فى الملل والاهواء والنحل — طبعة صبيح القاهرة ١٣٤٧هـ .

٢ — أمين (أحمد) : ضحى الاسلام لجنة التأليف والنشر — القاهرة ١٩٤٩ .

٣ — بدوى (د. عبد الرحمن) : مذاهب الاسلاميين جـ١ ، جـ٢ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧١ ، ١٩٧٣ .

٤ — الجوينى (عبد الملك) : لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق د. فوقية حسين ط . القاهرة ١٩٦٥ .

٥ — الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة تحقيق د. محمد يوسف موسى القاهرة ١٣٦٩هـ .

٦ — الخياط (أبو الحسين) : الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد تحقيق ينبرج القاهرة ١٩٢٥ .

٧ — الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين — طبعة القاهرة .

٨ — السبكى (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٣٢٤هـ

٩ — السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية — تحقيق نور الدين شريبة — الازهر ١٩٥٣ .

١٠ — الشهر ستانى (عبد الكريم) : الملل والنحل طبعة فتح الله بدران — القاهرة ١٩٥٧ .

١١ — الشيبى (د٠ كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع بغداد ١٩٦٤ ٠

١٢ — صبحى (د٠ أحمد) : الزيدية منشأة المعارف ١٩٨٠ ٠

١٣ — صبحى (د٠ أحمد) : فى علم الكلام — الاسكندرية ١٩٨٢ ٠

١٤ — الطوس (السراج) : اللمع فى التصوف تحقيق د٠ عبد الحليم محمود وآخر — القاهرة ١٩٦٠ ٠

١٥ — عفيفى (د٠ أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام دار المعارف ١٩٦٣ ٠

١٦ — القاضى عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (أكثر من جزء) ٠

١٧ — القاضى عبد الجبار بن أحمد : شرح الاصول الخمسة تحقيق د٠ عبد الكريم عثمان — القاهرة ١٩٦٥ ٠

١٨ — النشار (د٠ على) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ دار المعارف ١٩٧١ ٠

١٩ — النوبختى (أبو محمد) : فرق الشيعة تصحيح آل بحر العلوم — النجف ١٣٥٥هـ ٠

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

(تـــم بحمـــد الله)

مطبعة الإشعاع الفنية

لصاحبها: الحاج يوسف الرفاعي

لطباعة الكتب الجامعية والأشغال التجارية

المعمورة البلد . تليفون ٥٦٠٠٤٧٩

